

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.12 | n.º24 | 2003

Miguel Baptista Pereira  
Amândio Coxito  
Mário Santiago de Carvalho  
Marie-Louise Mallet  
Luis Arenas  
José Reis  
Luiz Alberto Cerqueira

As *Lições sobre o tempo*<sup>871</sup> abrem com o conhecido parágrafo sobre a *Posição fora de circuito do tempo objectivo*, em que pela primeira vez Husserl utiliza a sua redução fenomenológica<sup>872</sup>. A regra geral, que remonta aos seus primeiros discípulos e se estende à quase totalidade dos comentadores até hoje,

\* Continuação do estudo sobre o tempo publicado no n.º 21 (2002) pp. 179-318.

<sup>871</sup> Uso para as *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (doravante *VZ*) a tradução francesa de H. DUSSORT, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris, 1996 (1964). Tal como uso a tradução francesa para as seguintes outras obras de Husserl: *Recherches Logiques*. 1. *Prolégomènes à la logique pure*. 2.1. *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* (I,II). 2.2. *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* (III, IV, V). 3. *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance* (VI) (doravante *LU*) por H. ELIE, A. L. KELKEL e R. SCHERER, PUF, Paris, respectivamente 1994, 1996, 1993, 2000 (1959, 1961, 1961, 1963); *L'idée de la phénoménologie (IPh)* por A. LOWIT, PUF, Paris, 2000 (1970); *Chose et espace. Leçons de 1907 (DR)* por J-F. LAVIGNE, PUF, Paris, 1989; *Philosophie comme science rigoureuse (SW)* por M. B. de LAUNAY, PUF, Paris, 1998 (1989); *Idées directrices pour une phénoménologie (Ideen-I)* por P. RICOEUR, Gallimard, Paris, 1950; *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie (GPh)* por J. ENGLISH, PUF, Paris, 1991; *Philosophie première*. 2. *Théorie de la réduction phénoménologique (EPh-2)* por A. L. KELKEL, PUF, 2001 (1972); *De la synthèse passive (APS)* por B. BEGOUT e J. KESSLER, J. Millon, Grenoble, 1998; *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Ideen-II)* por E. ESCOUBAS, PUF, Paris, 1996 (1982); *Logique formelle et logique transcendantale (FTL)* por S. BACHELARD, PUF, Paris, 1996 (1957); *Méditations cartésiennes (CM)* por G. PEIFFER e E. LEVINAS, J. Vrin, Paris, 1969 (1931); *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (Krisis)* por G. GRANEL, Gallimard, Paris, 1999 (1976); *Expérience et jugement (EU)* por D. SOUCHE-DAGUES, PUF, Paris, 2000 (1970). – Para a consulta do original alemão, sempre que necessário, uso a edição dos Arquivos Husserl de Lovaina *Husserliana*, *Edmund Husserl Gesammelte Werke*, M. Nijhoff, Haag, desde 1950: vols. I, II, III, IV, VI, VIII, X, XI, XIII, XVI, XVII, XVIII-XIX/1-XIX/2, XXV; bem como *Erfahrung und Urteil*, Claassen Verlag, Hamburg, 1964 (1939).

<sup>872</sup> Para a história da descoberta deste conceito decisivo, ver a *Introdução* de J-F. LAVIGNE a *DR* pp. 5-19. E o próprio Husserl não deixará de escrever na *Krisis* p. 274 que «a *epoché* (...) só quatro anos depois da conclusão das *Investigações Lógicas* lhe veio à consciência expressa, mesmo que ainda não perfeita».

é a da recusa dessa redução<sup>873</sup>. Por mim, não sou dessa opinião; ao contrário, julgo mesmo que o erro de Husserl não está em ele se ter proposto uma tal redução, mas em esta não ter ido suficientemente longe; ou antes, porque é mais o que se passa, em ela não ter sido realizada até ao fim. Para o ver bem, vamos começar por fazer uma experiência: tentar *não* pensar mesmo esse ser que dizemos existir *sem* ser pensado; como ele pura e simplesmente desaparece, concluiremos, positivamente, que o ser que dizemos *independente* do pensamento só é afinal o que é porque é *pensado*. Trata-se de uma experiência que de resto já sugerimos no § 48.3. Só que lá sem nenhum desenvolvimento. Vamos realizá-lo aqui, bem como, logo a seguir, mostrar como a partir desta situação *nasceu* o ser como independente, sobre o qual por sua vez *nasceu* a ideia do conhecimento. Veremos desta maneira (se não me engano, com toda a clareza) como o realismo afinal se confessa vencido e depõe as armas, abandonando o campo a uma posição que só parece inaceitável em virtude do peso – esse sim avassalador – do hábito. Até lá, contudo, uma coisa é certa desde já: é que, como esta breve referência à redução transcendental já o mostra, não se pode falar de nenhum tema em Husserl sem começar por falar dela e dos demais princípios de base do seu pensamento. O que quer dizer que temos encontrada a organização do nosso estudo. Será constituído por três partes sucessivas: na primeira exporemos os referidos princípios gerais; depois passaremos à análise das *Lições sobre o tempo*; enfim, na terceira, tentaremos a síntese e a nossa apreciação da sua solução sobre o tempo.

## A – OS PRINCÍPIOS GERAIS DO SEU PENSAMENTO

### § 81. Uma experiência

Seja por exemplo esta mesa. Olhamos para ela – vemo-la portanto – e depois saímos. Passado algum tempo voltamos, vemo-la de novo, e pensamos que ela esteve cá durante o tempo em que estivemos ausentes. Evidentemente temos de ter motivos para pensar que ela permaneceu durante o tempo em que estivemos ausentes, e falaremos nisso mais adiante. Mas aqui já não queremos saber disso. Aqui já estaremos sobre esses motivos e pensaremos, como toda a gente, incluindo Hume, que a mesa permaneceu durante a nossa ausência. Assim, toda a questão é a da sucessão no tempo desses três actos de consciência: a primeira percepção visual antes de sairmos, a segunda percepção depois de voltarmos, e logo a seguir a esta o pensamento de que a mesa que acabámos de ver, e já tínhamos visto da primeira vez, existiu ao longo do intervalo. Ou, mais determinadamente, a questão é a de saber se, caso não houvesse o terceiro acto de consciência – o pensamento que pensa que a mesa existiu no intervalo –, esta mesma mesa teria existido nesse intervalo ou não.

É claro, dirão logo, a mesa teria decerto existido. Ela é *independente* de ser pensada ou não. E poderão mesmo acrescentar que se trata não só de um tempo

<sup>873</sup> É o que já do seu ponto de vista observa o tradutor da *IPh*, nomeadamente pp. 5 e 14.

*anterior* ao tempo do acto de que ela pretensamente dependeria (porque este vem só em terceiro lugar) como de um tempo sem dúvida *maior* que o deste acto: pelo que essa sua condição de possibilidade não só viria tarde demais como não disporia de tempo suficiente para perfazer o seu objectivo. O que podemos tornar bem visível atribuindo durações determinadas aos actos e ao intervalo. Na verdade, se supusermos que a primeira percepção durou 2 segundos, que estivemos ausentes durante 30 minutos e que quer a segunda percepção quer o dito terceiro acto duraram, cada um, 2 segundos, é claro que este mesmo pensamento que pensa a mesa no intervalo se refere aos 30 minutos, mas a partir dos seus 2 segundos; ou seja, que não só esse tempo da mesa já existiu quando este terceiro acto entra em cena, não podendo por isso (se uma tal coisa fosse possível) depender dele, como também, tratando-se de uma duração de 2 segundos contraposta a uma de 30 minutos, não parece ter qualquer sentido fazer depender a realidade do intervalo desse acto; seria, concluirão, como querer pôr o Rossio na Rua da Betesga.

Contudo a verdade é que isto é só o que dirão. E dirão, porque levados por um hábito imemorial. Se se deixarem conduzir antes pela evidência, verão que não só o intervalo do nosso exemplo apenas existe a partir dos dois segundos *posteriores*, mas também que o Rossio, para continuarmos com a imagem, *só existe* como pensado a partir da Rua da Betesga. E senão vejamos.

Para simplificação do exemplo, assentemos ainda em que durante os 30 minutos não pensámos uma única vez na mesa que lá existia nesse preciso momento, e para trás e para diante dele, desde a primeira percepção até à segunda; atentos antes às percepções que então nos ocupavam, e decerto também aos pensamentos de outras coisas diferentes que mais ou menos a propósito nos ocorriam, suponhamos que não nos referimos uma única vez, mesmo que de um modo extremamente fugaz, à mesa. Isto não vem alterar em nada o que se passa na nossa experiência, que através do exemplo queremos estudar, mas justamente só simplificar este mesmo exemplo. É que nós podemos decerto abstrair por um momento das percepções que então nos ocupam, bem como dos pensamentos de outras coisas que nos ocorrem, e pensar rapidamente que a mesa está lá. Mas em primeiro lugar este simples pensamento da mesa não substitui a correspondente percepção, antes, para existir, tem estruturalmente de utilizar, no caso, a primeira do exemplo; só a percepção com efeito é o absoluto da referência, não precisando, ela, de se referir a coisa nenhuma, porque ela é, como veremos Husserl dizer, ter «corporalmente» a mesa, e não já a vazio, mesmo que (porque percebemos a mesa não há muito tempo) ainda guardemos com alguma distinção e vivacidade as suas determinações; é aliás por essa razão – não deixemos de o notar – que na nossa terminologia sempre nos referimos aos dois primeiros actos sob o nome de *percepção* e ao terceiro sob o nome de *pensamento*. E depois – sendo isso aqui o que importa notar mais – o facto é que *há* sempre um tempo em que não podemos *nem* perceber *nem* pensar a mesa: porque, para a estarmos continuamente a perceber, não poderemos então sair de junto dela, e serão as outras percepções, que fazemos durante os trinta minutos, que não poderemos efectuar; o mesmo se devendo dizer, uma vez tendo nós saído, para o pensamento: teremos ainda

de abstrair delas, e dos pensamentos de outras coisas, a fim de pensar a mesa continuamente. É bem claro: *para termos umas coisas não podemos ter outras*. É bem claro e não há nada a fazer: havendo muitas coisas ao mesmo tempo, e nós só podendo perceber uma (ou uma perspectiva de várias, o problema é sempre o mesmo) de cada vez, enquanto a percebemos a ela não percebemos as outras; e por seu lado, passando-se igualmente o pensamento no tempo, enquanto temos um não só não podemos ter outros como não podemos ter uma percepção simultânea, pelo menos sob o modo da atenção; justamente, sob o modo da atenção, enquanto temos um acto de consciência – seja ele percepção ou pensamento – não podemos ter outro, pelo que *tudo o que existir ao mesmo tempo não pode ser nem percebido nem pensado*. Já vemos que, quando Husserl fala no «nosso livre poder» de preenchimento das intenções, ou até na «Ideia ao infinito» de tal preenchimento, isso não é verdade; o que *existir* ao mesmo tempo que eu percebo ou penso a mesa é por essência, como ele gosta de dizer, *não visível*; ou, o que é o mesmo inversamente, a mesa é por essência não visível enquanto eu vejo ou penso a complementar parte do mundo. Mas deixemos para já isto e determinemos antes de forma completa o nosso exemplo. Percebemos a mesa uma primeira vez, saímos durante 30 minutos e não só não a percebemos como não pensamos nela, percebemo-la segunda vez, e logo a seguir pensamos que ela existiu durante os 30 minutos. Se não houvesse este terceiro acto de consciência – é o nosso problema – a mesa teria existido durante os 30 minutos?

Dirão naturalmente que sim. Mas – e a nossa resposta é esta, pedindo por isso alguma atenção – o que se passa é que, ao dizerem que ela existiu sem *esse* acto de consciência, a estão justamente a pensar *agora*, num outro acto portanto. É que não há mais decerto *esse* acto que, sendo o do exemplo, é aquele de que estamos a falar; mas, ao dizerem que *ela* existiu na mesma sem ele, e ao dizerem-no precisamente agora, estão a pensá-la *lá agora*, estão *agora* a pensar que ela existiu *lá* durante os 30 minutos. Ora não se pode fazer esta troca do momento original em que a pensávamos por outro momento equivalente. Ou antes, trocar pode. Em vez de logo a seguir à segunda percepção, tal momento pode mesmo situar-se onde queiramos no tempo, imediatamente ou 1.000 anos antes da primeira, 1.000 anos ou 10.000 depois da segunda ou, se se quiser ainda, aqui ou além durante o intervalo; só não pode coincidir com o próprio tempo de cada uma das percepções, porque enquanto estivermos atentos a elas não poderemos estar atentos ao intervalo que queremos referir. Mas então, uma vez feita a troca, o acto que passa a estar em jogo é este. O que não pode é trocar-se um bem visível, porque referido, por outro subreptício, que parece nem estar presente e por isso desaparece. O que queremos significar com aquele terceiro acto único, logo a seguir à segunda percepção, ela própria após um intervalo de 30 minutos, é (na linha do que acabamos de dizer) o que na realidade se passa na economia da nossa experiência: que, durando as coisas, nós só as percebemos quando percebemos, e só pensamos quando pensamos a sua existência durante o tempo em que não são percebidas. Assim, se no decorrer da análise do exemplo este terceiro acto foi substituído por outro, é então este último que temos de eliminar agora, sem por sua vez fazer aparecer um terceiro, um quarto, etc. Se realmente

desaparecer, o que acontece? Ainda há a mesa no intervalo? É exactamente essa a questão. Acentue-se ainda uma vez que quando ele desaparece não está subrepticamente a aparecer um outro. O que faz com que subrepticamente não estaremos então a pôr lá a mesa em pensamento. Ainda a há?

Ficaremos talvez divididos quanto aos resultados da análise. Por um lado, o que estamos de facto a pôr em prática é que não há mais pensamento nenhum e por conseguinte a mesa; mas por outro, e por mais que não o queiramos, ainda a referimos, ainda a pensamos, pelo seu próprio nome ou pelo pronome: por mais que digamos que «*não* (a) pensamos», significando desta maneira o esforço que fazemos para não a pensar mesmo, ainda *a* estamos a pensar. Então procedamos desta forma. *Tapemos* o pensamento, como quem tapa os olhos, impedindo-o de ir onde quer que seja. Ou, porque neste «ir onde quer que seja» ainda está, mesmo que mais longinquamente, a mesa, *desliguemos* o pensamento como quem desliga um interruptor. Então pura e simplesmente *não* há pensamento. E não há mais a mesa, como é claro. Ou antes, ei-la que ressuscitou, ao referirmo-la agora para tirarmos a conclusão: um outro pensamento se levantou após a morte daquele e, nele, eis de novo a mesa. Mas é um facto que tudo desapareceu por um momento, com o desaparecimento do próprio pensamento. Pois bem, então, em vez de tirarmos a conclusão, fiquemos alguns momentos nesse simples pensamento desligado. Ou seja: vindos de pensar a mesa, desliguemos o pensamento e fiquemos nesse nada. É esta *experiência meramente negativa* que se trata de alcançar. Justamente vindos de pensar a mesa, também morre a mesa, com a morte do pensamento. E só ressuscita, só volta a aparecer, *se se pensa nela*. O ser que os realistas dizem independente de ser pensado só é afinal o que é *porque se pensa*. Sem isto, eis que o nada engole o mundo.

Temos bem assim a evidência, nítida e imponente, que queríamos. Se fazemos a experiência negativa de *não* pensar mesmo o que se diz existir sem o pensamento, eis que tudo se afunda, e só subsiste justamente o que é pensado. Para voltarmos aos dados do exemplo, a mesa no intervalo das duas percepções só existe *porque* nos 2 últimos segundos assinalados ela é pensada lá. Mas é necessário precisar bem isto, acrescentando que ela só existe *quando*, nos 2 segundos assinalados, ela é pensada lá; isto é, é só *depois* e *durante* os 2 segundos que existe este seu ser passado. É a própria evidência que acabamos de ter que o exige. Na verdade, se só há ser porque é pensado, e no caso ele é pensado justamente nos ditos 2 segundos, é só nesse tempo que existe o tempo anterior, a mesa ao longo dos 30 minutos. Sendo o problema evidentemente o mesmo se situarmos o terceiro acto em qualquer outro ponto do tempo: é sempre a partir dele, e nele, que se pensa a mesa nos ditos 30 minutos e por conseguinte a partir dele e nele que ela existe em tal tempo. Supor o contrário, supor que, uma vez chegados aos últimos 2 segundos, podemos decerto pensar os anteriores 30 minutos, mas de tal modo que eles já lá existiam por si mesmos ou independentes, é voltar ao realismo anterior à evidência que tivemos. Só lá pode haver o que há porque a partir dos 2 segundos isso lá é pensado. Veremos no próximo parágrafo a razão pela qual, tendo-se partido deste acto de pensamento – porque é sempre a partir dele que lá há o que há –, ele afinal se perde e fica só o resultado, então como

algo *em si* ou *independente*. Tal como veremos como este *em si* ou independente se transformou, graças a determinadas circunstâncias, num «*em si*» enquanto contraposto ao «*para nós*», assim parecendo definitivamente distanciar-se da sua condição de ser pensado. Também este «*em si*» só é o que ainda é porque se pensa. Pelo que não se deve interpretar o nosso exemplo como aplicando-se apenas ao plano do «*para nós*» mas também e igualmente ao do «*em si*» e portanto em absoluto. Isto, contudo, ver-se-á melhor mais adiante. Aqui terminemos esta apresentação da experiência referindo como é perfeitamente possível que os 30 minutos caibam nos 2 segundos. Trata-se sempre de uma referência pelo menos em parte *a vazio*. No nosso exemplo, tomando a mesa acabada de perceber, dizemos, e pensamos, que «isto mesmo esteve nos 30 minutos». Podíamos, em vez de tomar assim a mesa em termos de retenção, partir da própria percepção e dizer: «isto, lá». Neste caso, o *a-vazio* situar-se-ia apenas no plano que aqui está propriamente em causa (o cabimento dos 30 minutos nos 2 segundos), como o veremos a seguir. Tal como podemos, utilizando só as palavras, sem ir minimamente ao que elas significam, dizer «a mesa existiu no intervalo». Graças à capacidade de referência a *vazio* de que dispomos, é claro que os 30 minutos, como os 15 biliões de anos do universo, sempre com as respectivas coisas, cabem nas palavras necessárias para o dizer.

## § 82. *Origem da ideia do conhecimento, e sua destruição*

### 1. *A origem*

Continuemos com o exemplo acabado de analisar. Os 30 minutos da mesa só existem porque, nos 2 segundos, eles são pensados lá. Ou, o que é o mesmo, mas digamo-lo desta maneira, eles só existem porque há «2 segundos *de* 30 minutos lá»: durante estes 2 segundos tudo o que se pensa é a mesa como existindo ao longo dos 30 minutos, pelo que ela existe lá ao longo desse tempo, mas só a partir e portanto durante os 2 segundos. Dito ainda de outro modo, nós estamos à janela a ver uma paisagem; mas de tal modo que a janela não se abre só sobre a paisagem mas *põe-na*, pelo que a paisagem só existe enquanto é posta. Isto o que na verdade existe. Contudo o realista não sabe quer que está à janela quer que é esta que põe a paisagem. O que faz com que, sem um e o outro destes elementos, ele julgue que a paisagem existiu *em si* e durou *mesmo* os 30 minutos. Apressemos-nos a dizer, como já o fizemos, que a janela decerto põe a paisagem, que o pensamento põe a existência da mesa ao longo dos 30 minutos, *porque* tem motivos para isso: havendo, em contraste com as coisas que vemos começar e acabar, todas aquelas que, quando as vamos ver, já não vemos começar e, quando as deixamos, não as vemos acabar, nós tendemos a julgar que elas já lá estavam antes e continuarão a estar depois; tendência que a «constância da percepção», como dizia Hume, vem confirmar, assim se constituindo a crença. São, com outros ainda, estes os motivos que, como o concluiremos mais adiante, nos levam a pensar que a mesa permanece durante o tempo em que não é percebida. Mas já

não é isto, como também o dissemos, o que aqui nos interessa. Aqui, partindo dessa crença, e uma vez realizada a experiência que nos faz tocar o nada do mundo se lhe tiramos o pensamento, importa antes não só mostrar em concreto como lá pomos a mesa mas também fazer ver como o realista, não o sabendo, então a julga *em si* ou *independente* de ser pensada; isto é, importa, para além da constituição em concreto da mesa no intervalo, fazer ver como, à partida, se deu o primeiro passo para a origem da ideia do conhecimento. Digo o primeiro passo, porque este *em si* como simples *independência* (ainda sem se levar a sério, é claro, e portanto sem se auto-destruir – como o toma pois o realista) não é ainda, como o compreenderemos a seguir, o «em si» enquanto contraposto ao «para nós» que caracteriza propriamente o conhecimento.

O primeiro dos três temas anunciados é assim a constituição em concreto da mesa no intervalo. Para o efeito, o que antes de tudo precisamos de ver com nitidez é que a referência à existência da mesa nos 30 minutos não é a referência a uma percepção que lá tenha havido. Nós, uma vez dada a segunda percepção, pomos lá decerto exactamente as determinações que acabamos de ter; mas sabemos muito bem que lá mesmo, nesse tempo, não houve nenhuma delas para nós. Não se trata pois do que acontece para o caso da memória. Neste, quando nos recordamos proxima ou longinquamente *de* uma percepção, é a esse absoluto que nos referimos, ao ponto de que as determinações que ainda conservamos, como o temos vindo a dizer desde o § 34 ao tratarmos de Agostinho, são numericamente as próprias determinações dessa percepção, só que mediadas pelo nada que após a existência dela se estende até agora. Não é assim para o caso dos 30 minutos. Ao contrário, como não houve lá percepção nenhuma, se lá queremos pensar alguma coisa, temos inversamente de a pôr lá, a partir de uma percepção alheia; quero dizer, localizada num outro tempo diferente desses 30 minutos. No nosso exemplo, a partir justamente da segunda percepção; é a realidade desta que lá é posta em pensamento. Ora – é a primeira questão para a constituição em apreço – porque o acto que a lá põe, o terceiro, se dá logo a seguir a essa percepção, ele ainda guarda decerto a quase plenitude dela. Mas mesmo ele já a não guarda intacta, já está no primeiro momento de nada dessa mesma percepção, com o distanciamento que isso acarreta. E depois há todos os casos em que de um momento qualquer do tempo nos referimos à existência das coisas nesse tempo em que não são percebidas; se foi há muito tempo que as percebemos, já poucas determinações guardaremos e muito imprecisas; e se se trata por exemplo do planeta que só daqui a mil anos irá ser descoberto, nós já poderemos decerto dizer agora que ele está aí (motivados pelo que tem acontecido na história da Astronomia – e supondo que quando for descoberto haverá motivos para pensar que ele já durava agora) mas não conheceremos nenhuma das suas determinações, pelo que só o poderemos pensar inteiramente a vazio. É este pois o facto: a maior parte das vezes que nos referimos à existência das coisas no tempo em que não são percebidas, fazemo-lo, não na presença da respectiva percepção, mas antes tomando-as mais ou menos a vazio. Contudo nem por isso nos referimos menos à sua plenitude, porque só isso ao fim e ao cabo existe; embora através do grau de a vazio segundo o qual então temos as coisas, visamos o pleno. Pois



bem, então a primeira questão a considerar na constituição das coisas durante o tempo em que não são percebidas é que, embora através do a-vazio, nós nos referimos sempre ao pleno. E assim, quer para simplificar quer para tornar a constituição o mais concreta possível, nós vamos até partir aqui, não já da retenção como é o caso do nosso exemplo, mas da própria percepção; não só isso é perfeitamente possível, e o fazemos às vezes, como, para além de trabalharmos com a máxima concretude, poremos então em relevo a fase propriamente dita da constituição das coisas no tempo em causa. É que antes disso o que se faz é considerar o pleno através do a-vazio, o que se realiza ainda no plano da memória, quero dizer, efectuando a referência que a memória é estruturalmente à sua percepção, da qual parte; e só depois, já tendo mesmo a respectiva percepção, em intenção, se parte para a posição das determinações dessa percepção num tempo em que não as houve.

Coloquemo-nos pois na própria segunda percepção, isto é, olhemos a mesa e, referindo-nos aos 30 minutos, digamos: «isto mesmo, lá» (o «isto mesmo» enquanto olhamos a mesa). O que é necessário para que, neste aparente passe de mágica, a mesa lá fique, para que a mesa lá passe a existir? Pois, uma vez que lá antes não havia nada, porque lá não houve nenhuma percepção, é necessário que, a partir desta percepção de agora, isto mesmo lá seja posto. Eis a constituição propriamente dita da existência da mesa no tempo em que não foi percebida: ela é lá *posta*, porque antes não havia lá nada, e posta a partir de uma *percepção*, que é o lugar onde ela antes de tudo existe. E naturalmente posta não só num instante – correspondente ao tempo em que dizemos «lá» – mas, porque se trata de a pôr lá durante os 30 minutos, posta «nesse instante e em mais outro, mais, mais... de modo a perfazer 1 minuto, e isto 30 vezes». Demorámos a dizer isto talvez 6 segundos. Mas referimos, em intenção, a plenitude dos 30 minutos. Porque habitualmente as coisas duram muito mais do que o tempo que demoramos a referi-lo, esse seu tempo só existe necessariamente a vazio. Tal como ainda há a-vazio na própria *posição* da mesa num único instante: é que, apesar de já estarmos a partir da própria percepção, com o seu pleno por definição, trata-se de pensar isto lá, onde não houve percepção. Mas, se exceptuarmos este aspecto, o que lá pomos é exactamente o mesmo que temos na percepção, ou seja, o pleno. E coisa idêntica já não se pode dizer em relação ao tempo. Porque, é em última análise a questão, não temos tempo para estar *agora* a pensar a mesa durante 30 minutos, tal como já não o tivemos *antes* para a perceber durante os 30 minutos originais. Mas evidentemente isto não significa que não pensemos mesmo os 30 minutos, com os intermináveis 60 segundos que tem cada um, e isto 30 vezes. É mesmo a plenitude da duração das coisas que pensamos (mais desenvolvidamente ou não), só que tal *pensamento da duração* apenas dura o que dura, de tal modo que os 30 minutos só duram 6 segundos ou 2 ou 1, conforme o grau de desenvolvimento com que nos referimos a eles. Não se trata obviamente de reduzir os 30 minutos a 6 ou 2 segundos, mas o *pensamento dos 30 minutos* é que dura esses segundos. Contudo não é menos verdade que tais 30 minutos só existem como pensados, o que faz com que a respectiva intenção *de plenitude* só exista como essa *intenção*, em estado de apontamento, digamos, sem nunca se desenvolver até ao fim.

Isto na verdade o que se passa para as coisas como existindo durante o tempo em que não são percebidas. Mas o realista – é o segundo tema – não o sabe. Não sabe que elas só existem porque as *posmos* lá a partir das percepções, e as *posmos* lá como durando apenas *em intenção* o tempo que duram. Ele obviamente também lá as põe, e só pensa a sua duração deste modo intencional. Mas, porque não o sabe, essa posição desaparece, do mesmo modo que também desaparece o a-vazio da duração. É simples. Começemos pelo primeiro ponto.

Se compararmos o que se passa aqui com a diferença entre o movimento e o repouso que temos exposto, compreenderemos melhor. O movimento é o acontecer: algo se sobrepõe a algo anterior, que por sua vez desapareceu, num processo que não pára. Mas pode suceder que nada mais sobrevenha e que o anteriormente acontecido permaneça: eis o repouso. Ele é o *resultado* do movimento porque, como já dizia Aristóteles, ele dá-se no tempo, isto é, aconteceu no seu início. Mas como repouso ele já não pode considerar esse acontecer, isso é o movimento, antes, apanhando-se com o que é, considera isso como permanecendo em relação a outros movimentos. Assim, posto pelo movimento, é o não-movimento, precisamente o repouso. De igual modo para as coisas que existem durante o tempo em que não são percebidas. Elas só existem porque são lá postas pelo pensamento. Mas, ignorando o realista essa posição, ele aproveita dela, mas como não-posição, como algo que simplesmente aí está. Essa ignorância só começou a desaparecer quando Descartes, negando as coisas porque não se viam e aceitando as ideias porque se viam, descobriu o ver como condição do ser; quando Hume, partindo desta condição, descobriu que as coisas só se viam de tempos a tempos ao longo da sua duração; e quando Husserl, partindo de ambos, pôs a sua «intuição doadora» como o princípio dos princípios. Mas mesmo neste último, como o veremos mais adiante, ela não desapareceu de vez. Para isso, é preciso fazer a experiência por onde nós começámos. Só nessa altura, ao assistirmos ao desaparecimento das coisas (durante o tempo em que não são percebidas) *se não são pensadas*, se faz evidente que o que elas são em tal tempo o devem ao pensamento que as põe lá; só há posição, com efeito, se se parte com clareza do respectivo nada. Ora é exactamente este nada que não existe para o realista. E em consequência também não há o pensamento que, passando pela segunda percepção da mesa, a põe lá. Repitamos, ele executa como nós esse pensamento; sem isso, pura e simplesmente não haveria lá mesa alguma para ele. Mas não tendo qualquer notícia do nada que lá há, nem consequentemente da acção que o pensamento na realidade executa levando para lá a mesa, faz isto mesmo mas, de tudo, só se apercebe da *mesa lá*. A qual, evidentemente, não é mais o que é *porque* é pensada, mas, neste contexto, é *em si* ou *independente* do pensamento. Como o repouso, posto pelo movimento mas como não-movimento, assim a mesa é lá posta pelo pensamento mas como não-pensamento.

E o tempo que a mesa dura, neste contexto, também é independente de ser pensado, não conhecendo por isso nenhuma limitação no seu modo de ser. Ele visa, tal como nós, a plenitude, os *efectivos* 30 minutos. Mas nós sabemos que estamos à janela, isto é, sabemos que só temos 6 ou 2 segundos para pensar esses 30 minutos; pelo que, embora visando a plenitude, sabemos que tal plenitude só

pode existir, na sua grande parte, como visada; isto é, para o dizer mais concretamente, vamos até ao extremo limite dessa duração (porque são mesmo os 30 minutos que pensamos) mas sabemos que há muitos buracos, muito a-vazio pelo caminho. Ora é o que o realista não sabe. Ele não deixa de estar à janela, porque sem isso pura e simplesmente não há nada. Mas, não o sabendo, olha só para a plenitude e não para esse enquadramento; pelo que a plenitude não se sabe com peias, transformando-se assim numa plenitude sem mais. Ele, digamo-lo ainda deste modo, também só tem o tempo que tem; mas, não o sabendo, tem-no todo; o realista situa-se, sem mais, na própria plenitude do tempo (que é o que ele está a visar). Eis também um tempo *em si*, independente de ser pensado.

E com isto – é a passagem para o terceiro tema – eis a condição necessária para o aparecimento da ideia de um conhecimento (tal como ele tem sido entendido até hoje): já temos as coisas *em si*, com a sua duração *em si*. Mas a verdade é que ainda não temos nada das coisas «em si», enquanto contrapostas a um «para nós»; aquela condição é necessária mas não suficiente. É que, para continuarmos com o exemplo, a mesa já é decerto tomada como *em si* ao longo dos 30 minutos, podendo por isso perfeitamente existir sem a referirmos (porque, digamos, caímos nela). Mas quando a referimos (porque mesmo assim a referimos), e o problema é esse, *o que* referimos é a *própria* mesa da segunda percepção, com as suas determinações à luz do meio dia; é isto mesmo que lá referimos como existindo ao longo dos 30 minutos. Ora não se pode conhecer o que já é totalmente conhecido. Para poder haver a ideia de um seu eventual conhecimento, é preciso que ela nos apareça como escondida. É o que acontece quando entra em cena um outro elemento, a nossa vontade. Se por qualquer razão nos sucede, num momento qualquer dos 30 minutos, querer ter efectivamente a mesa, isto é, percebê-la, eis que ela, por mais determinações que ainda recordemos, nos aparece, mesmo em relação a estas, como um certo *nada*: essas mesmas determinações já só aparecem, para além de ausentes (porque mediadas pelo nada), digamos turvadas (por este mesmo nada), isto é, sem a exactidão que têm quando, presentes, são percebidas; nessa exacta medida, *já não* são para nós. E se se trata daquelas que perdemos e já não lembramos, nós decerto referimo-las lá (ainda que a vazio) a partir da primeira percepção na qual elas existiram, mas como *nada* para nós, *não* pois para nós. Aliás se, a seguir à segunda percepção, e mesmo a partir dela como temos estado a fazer, pensarmos que bem gostaríamos de ter percebido esta mesa durante o intervalo, para tirarmos a limpo se ela existiu ou não, o que pensamos (porque, para além de não percebida nesse tempo, nem sequer foi pensada) é que ela existiu lá nas suas determinações de meio dia, mas como *nada* para nós, *não* igualmente para nós. E assim por diante. Se se trata de uma questão de vida ou de morte – como era o caso em *Nova Filosofia* do tigre que, sem o sabermos, se preparava para saltar sobre nós –, a vontade naturalmente cresce e, com ela, a imponentia do *não* para nós: é o tigre que acabámos de ver que lá pensamos, mas justamente, até o vermos, como *nada* para nós. É claramente, como se pode ver por estes breves exemplos, a vontade de, por uma razão ou por outra, querermos ter as coisas, em última análise no seu modo pleno, a percepção, mas mesmo até já em pensamento, desde que não completamente a

vazio, que faz com que isso que lá pensamos, e pensamos justamente a partir de uma percepção qualquer (passada, presente ou futura), lá exista sim, mas como *nada* para nós, como pois «em si» e *não* para nós. Eis justamente as coisas *para conhecer*. Uso ainda aqui, como já o fizemos em dois passos anteriores, esta grafia do *em si* e do «em si», para distinguir os dois conceitos expostos. Mas como o *em si* – justamente do ponto de vista do conhecimento, que é em última análise o que está em jogo – engloba também o «em si», doravante, para não complicar a exposição, evitá-la-emos o mais possível. O *em si* que usaremos englobará precisamente o «em si» (como se perceberá facilmente pelo contexto), de tal modo que por seu lado, e como é costume, a noção de *consciência* responderá simultaneamente tanto à *independência* como ao *não-conhecimento*: ao trazer a coisa para a nossa esfera, dá-nos também o seu conhecimento.

## 2. A origem das coisas como incognoscíveis

Acabámos de ver nascer as coisas *para conhecer*. Mas continuemos a sublinhar, como já o vimos a fazer, que estas coisas são ainda as determinações de meio dia, consistindo o seu «em si», o seu não-conhecimento, em durante esse tempo *não* serem para nós. Não temos ainda nada quer de um *substrato* das determinações, ele mesmo por definição indeterminado, quer da realidade das coisas posta em termos da *resistência* que elas opõem ao sujeito, quer enfim e mais gravemente da *alteração* que elas sofrem ao serem recebidas pelo sujeito, ao ponto de, como acontece em Kant, jamais as podermos conhecer como são em si mesmas. Para as termos deste modo terão de entrar em cena outros factores, que, se queremos ver por completo a origem da questão do conhecimento, temos de evocar rapidamente.

No que toca ao primeiro ponto, dois aspectos da realidade se conjugaram para o impor. Antes de mais, sendo as coisas conjuntos de determinações, e nós só podendo atender de cada vez às imediatamente aparentes, eis que estas últimas logo passam justamente a *determinações* de algo que enquanto tal é *indeterminado*. É certo que este indeterminado ainda só é tal em virtude da sua não-imediaticidade: mediatamente continua a ser constituído por determinações. Mas o facto é que, na exacta medida em que não formos ver o que lá está, porque nos ficamos pelas determinações que nos interessam, tal já tende bem para um positivamente indeterminado. E é aí que entra o segundo aspecto, que, embora partindo decerto do primeiro, o vem radicalizar definitivamente. Trata-se da generalização das matérias segundas a uma matéria primeira. Tal era no imediato inevitável. Na verdade, na concretude da nossa experiência, há sempre, em toda a mudança, o que permanece de um estado a outro. Ora, uma vez habituados a isso, quando se passava para as mudanças substanciais, também não tinha de haver uma matéria, só que nesse caso sem nenhuma determinação? Que nos habituámos a ver sempre na mudança o que permanece, prova-o, se é preciso, a palavra de Aristóteles quando escreve que a mudança «é a prova da existência da matéria»<sup>874</sup>. E que

<sup>874</sup> ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 4, 211 b 33.

isso se generalizou de facto à matéria prima, prova-o o passo célebre que já citámos<sup>875</sup> em que ele, levado pela lógica de que tal matéria é o que permanece em toda a mudança, chega a escrever que, «se ela não é a substância, então não se vê que outra coisa o possa ser». Embora logo como bom grego acrescente que «tal é impossível, posto que a substância parece caracterizar-se antes por ser separável e uma coisa individual», razão pela qual «a forma e o composto de matéria e forma parecem ser bem mais substância do que a matéria». Mas nem por isso ele deixará de a manter como o próprio núcleo da primeira das categorias, a substância: pois, sem a matéria, as coisas continuariam na mesma a ser conjuntos de determinações (as outras categorias, nomeadamente a qualidade e a quantidade) e só não seriam justamente *aquilo* de que estas últimas são determinações; ao fim e ao cabo, sem matéria prima as categorias seriam nove e não dez. Seja porém como for que interpretemos este ponto no Estagirita, o facto é que o referido indeterminado – constituído pelas determinações mediatas que, uma vez tomadas como matéria prima, perdem todo o carácter de determinações – entrou de tal maneira nos hábitos do pensamento que nós vemos por exemplo um Locke, depois de reduzir a substância a um complexo de ideias simples, ressuscitar o substrato – do qual não temos qualquer notícia – *porque nos é impossível conceber que as ideias simples possam subsistir sem algo que as suporte*<sup>876</sup>; tal como vemos por toda a parte Husserl mantê-lo (embora, digamos, em virtude do seu método, esvaziado de si mesmo), como é nomeadamente o caso do «X determinável» do § 131 de *Ideias-I*, e o do sujeito de todos os juízos, os quais, como se vê particularmente em *Experiência e Juízo*, apesar de interpretados em termos de «ex-plicação» (§ 22), são sempre postos em termos de «substrato-determinações» (§§ 28-29 e 56). Ou seja: aí temos as coisas, não mais constituídas apenas pelas determinações que através da percepção nós pomos no tempo em que elas não são percebidas, mas ao contrário até antes de mais pelo *substrato*, ele mesmo indeterminado, dessas determinações, que igualmente lá pomos.

A origem do segundo ponto é muito mais recente e diz-se bem mais depressa. Mas nem por isso ele deixa de se encontrar por toda a parte nos autores que, desde Maine de Biran a Heidegger ou a Sartre, julgam dever opor-se ao idealismo moderno. Na verdade, face à aparente perda das coisas com Descartes, e à sua produção por parte do sujeito que logo começa com Berkeley, a atitude do realista é imediatamente a da reacção, invocando a concepção oposta: em vez dessa produção, com a inerente docilidade das coisas, o que se passa – segundo pretendem – é que o sujeito as *encontra* e encontra como o que lhe *resiste*. A realidade das coisas passou assim a pôr-se, sistematicamente, *através da resistência*. O que naturalmente não quer só dizer que, além das outras determinações, também há a resistência (e como determinação – mesmo que, digamos, prioritária), mas ao contrário que em grande parte a resistência impede a acessibilidade às coisas: em vez de transparentes, digamos, há nelas estruturalmente uma componente de opacidade. Eis de novo, desta maneira, as coisas como incognoscíveis.

<sup>875</sup> Cf. *supra* nota 614.

<sup>876</sup> J. LOCKE, *Ensaio*, liv. II, cap. 23; ed. cit. pp. 387 ss.

Mas elas ainda podem ser mais incognoscíveis, no sentido em que, ao serem recebidas pelo sujeito, se podem alterar de tal modo que *delas mesmas nada* se conhece. Estamos, como se vê, no terceiro ponto. Ele tem a sua origem na imemorial posição do conhecimento em termos de representação. Se nos lembrarmos do que a este respeito já dissemos nomeadamente nos §§ 34 e 48.2 para Agostinho e para Kant, começaremos a compreender. A representação, o duplo das coisas em nós, nasceu primeiro para explicar a memória. Nós com efeito precisamos, em todas as situações da nossa vida, dos conhecimentos da experiência anterior. Mas esta experiência passou. Como somos capazes de os lembrar ainda? O imediato – já que na verdade somos capazes de os lembrar – é pensar que, aquando da sua efectivação, eles de algum modo entraram em nós, e a partir daí nós carregamo-los connosco. Eis os «vestígios na alma» de Agostinho e já antes a «pintura» ou a «marca do sinete» de Aristóteles. Mas depois este duplo assim suposto em nós para explicar a memória estendeu-se à própria percepção. Isto sucedeu em virtude da importância dessa mesma memória. Na verdade, conhecer é, do ponto de vista prático, *adquirir* os conhecimentos (como ainda hoje se diz) para as situações em que precisamos deles. O que faz com que, nessas circunstâncias, a nossa atenção não vá para tomar a percepção como a *abertura* às coisas lá onde elas estão, mas antes para a tomar como a *recepção* das coisas em nós; e quando, com alguma folga no plano prático (*primum vivere deinde philosophare*: trata-se de passar aqui da *aquisição* de conhecimentos a saber o que é o conhecimento), se passou a tomar a percepção como essa abertura às coisas, tal aconteceu já *sobre* o hábito, solidamente estabelecido porque indispensável, da sua recepção. Perceber não é assim, à partida, para a humanidade, simplesmente abrir os olhos e ver as coisas lá onde elas estão, mas antes disso receber um duplo delas em nós, e só então, através dele, vê-las onde estão. Tinha nascido o conhecimento em termos de representação.

Mas tal duplo (é preciso notá-lo para nós modernos) é ainda só *quo* e não *quod*, para utilizarmos a terminologia de Maritain referida no § 34. Isto é, diz-se que apenas se vêem as coisas através do seu duplo em nós, mas são só elas que se vêem e o duplo não se vê. Ele só passará a ser o que se vê, e portanto *quod*, com a dúvida metódica cartesiana e graças ao concurso da experiência do erro. É esta na verdade que o vai tirar da sua funcionalidade de mero meio e pôr bem à vista. Em resumo foi o seguinte o que se passou. Uma vez posto o conhecimento em termos da entrada em nós de um duplo das coisas, através do qual então víamos as coisas lá fora, quando surgia o erro, nada mais natural do que interpretá-lo em termos de uma mediação infiel, em que tal duplo já não se apagava para se verem as coisas, antes era ele mesmo que se via: pois, se era *através* dele que elas se viam, e elas se deixavam de ver, era então ele próprio que se via, já que algo se continuava a ver. Eis o duplo, que justamente se apagava nas tradições dogmáticas porque não se punha em relevo a experiência do erro, a aparecer já nas tradições semi-dogmáticas dos Estóicos e dos Epicuristas, porque estes já lhe atribuíam alguma importância, e a ser o que se vê, portanto como *quod*, nos Cépticos. Estes contudo não se decidem, por uma vez, a ficar no duplo *aquém* das coisas, e é Descartes, ao afirmar as ideias porque se vêem e ao negar

as coisas porque não se vêem, que nos fechará na representação *quod*. São as ideias – esses duplos em nós, agora projectados no lugar das coisas porque estas não se vêem e eles sim – que constituem o mundo. Ainda há decerto as coisas. Mas só pensadas *lá* (no seu antigo lugar), através da veracidade divina, jamais vistas directamente. Já temos aqui um mundo parecido ao de Kant.

Contudo só parecido. As ideias ainda são duplos *fiéis* das coisas. Evidentemente no que toca às qualidades primeiras. Mas no que se refere às segundas elas são, enquanto tais, exclusivamente subjectivas e não têm nenhuma pretensão a representar o que quer que seja. Não é assim em Kant. Mesmo as primeiras não são mais objectivas e, conseqüentemente, nada do que constitui as ideias – os fenómenos – é fiel; sendo agora precisamente as segundas (porque o espaço e o tempo passaram a formas da sensibilidade) que são consideradas representativas. Onde veio esta concepção das ideias, dos fenómenos, como infieis em relação aos respectivos objectos? Julgo que o que está em jogo na constituição desta tradição (não só kantiana mas cartesiana e anterior) é a possibilidade de estudar o mundo, para além do ponto de vista da qualidade, do ponto de vista da quantidade. Esta última, sob todas as suas formas, também faz parte das coisas. É mesmo, de certa maneira, as suas determinações são aquelas que antes de mais se nos impõem. Ao estudar Bergson, dizíamos no § 70.2 que o mundo, no imediato, nos aparece como uma «pista de corpos em movimento»; e ainda há pouco, ao citarmos Aristóteles, víamos que ele define a substância antes de tudo como o «separado», isto é, justamente em termos de volumes, corpos, separados uns dos outros. Poderíamos perfeitamente tentar compreender a organização do mundo desde esse ponto de vista: isto é, partindo de que as coisas objectivas são apenas corpos em movimento, e as qualidades segundas surgem então como produtos subjectivos da recepção em nós de tais corpos. Temos aliás o exemplo do atomismo antigo. Isto, justamente em vez de, como em Aristóteles, partirmos do dinamismo das qualidades: das alterações que o quente, o frio, o seco e o húmido entre si determinam, assim determinando por sua vez o movimento. Esta concepção de Aristóteles é, decerto, de um determinado ponto de vista, mais visível no imediato: as coisas, elas mesmas, parecem constituídas pelas qualidades segundas, que assim nos surgem como verdadeiramente objectivas. Mas a outra, do seu próprio ponto de vista, não deixa de ser ainda mais imediata, porque a realidade se nos apresenta efectivamente como corpos em movimento – com a sua simples resistência e configuração –, anteriormente às suas outras qualidades; só quando já não está em jogo o movimento, com os seus perigos, se presta atenção a estas últimas. De resto Aristóteles dá a primazia à perspectiva das qualidades segundas, no mundo sublunar; mas no supralunar reina ao fim e ao cabo a dos corpos em movimento, e é mesmo este movimento que faz alterar as qualidades do nosso mundo. Seja porém como for, ao menos uma conclusão é certa: é que a perspectiva dos corpos em movimento é tão possível como a outra. Ora acontece que ela tem a seu favor um trunfo decisivo. É a Matemática. Graças ao seu carácter *a priori* (depois da abstracção, é claro) e graças à sua *exactidão* (em virtude das palavras – § 46.5), podemos, com o auxílio desta ciência, não só antecipar mas antecipar com exactidão o comportamento possível da expe-

riência. Eis o verdadeiro rumo que o estudo do mundo seguiu. Quando, no começo dos tempos modernos, a matemática se passou a desenvolver mais, também a ciência da natureza o fez. Kant apenas se lança neste movimento. Antes de tudo, justamente para possibilitar a matemática, ele concebe o espaço e o tempo como formas *a priori*. E depois, porque há a tradição da *recepção*, medita a finitude humana nesses precisos termos, face à infinitude divina como *criação*: face a Deus, para quem pensar é criar (por isso se chama *intuitus originarius*), o homem só pode *receber*, e nessa *recepção* *alterar*, o que aí houver para conhecer. Contudo, na tradição da *recepção*-alteração, o que se alterava eram as qualidades primeiras em qualidades segundas; e agora as primeiras, para possibilitar a matemática, passaram a formas do sujeito. Pelo que o resultado é este: só há objectivamente o absolutamente desconhecido, que as nossas segundas têm por função representar, ainda que dessa maneira completamente alterada. O real mesmo perdeu-se, as coisas fizeram-se em absoluto desconhecidas.

### 3. *Destruição da incognoscibilidade das coisas*

Mas nem tudo está definitivamente perdido. Porque esta história da origem das coisas como incognoscíveis é uma história de enganos.

#### 3.1. *O conhecimento como alteração*

Em primeiro lugar, já na dita *recepção* das qualidades primeiras, que se transformariam em segundas, nós nada recebemos. Antes de tudo porque em absoluto nada recebemos, isto é, não há representação, como veremos a seguir. Mas aqui ainda não nos referimos a isso. Nada recebemos, porque nada há de comum entre por exemplo as vibrações físicas e os sons ou as cores: uma partícula ou o que quer que seja para cima e para baixo não é obviamente, enquanto tal, um som ou o azul. E não se diga, por outro lado, que as determinações anteriores se podem transformar nas novas, porque, como o analisámos no começo do § 42, tal passagem não é possível nem «directamente» nem «em diferido», e através do respectivo substrato também não porque, como temos dito e o veremos a seguir, não há tal substrato. Tudo o que há é a correspondência sintética e por isso experimental entre o mundo da quantidade e o mundo da qualidade, nada mais. Ora, de uma forma em tudo semelhante, nada pode passar das coisas kantianas, o númeno, para o fenómeno. Com uma agravante: a afirmação da sua existência não passa de um equívoco nosso. É que, se nada passa (como pelo interposto caso acabamos de ver) delas para o fenómeno, e elas lá são supostas para serem aquilo que se conhece no fenómeno, supô-las lá só pode ser o engano que resulta de estarmos habituados a dizer que há aí as coisas para conhecer. Só haveria ainda alguma razão para as afirmar, se ao menos ao nível do substrato (posto que as determinações elas mesmas são de alto a baixo diferentes) algo passasse delas para o fenómeno; mas isso, para além da inexistência de tal substrato como



acabamos de referir, implicaria ainda que nelas próprias haveria a distinção entre determinações e substrato, o que, para além de ser pensá-las a partir dos fenómenos, seria inaceitável, posto que, enquanto *noumena* de Deus, têm de ser cristalinas e sem mancha. Não, pura e simplesmente não há númenos. Mas vamos só um momento mais supor que sim, para vermos a última impossibilidade. Se, para haver conhecimento, tivesse de haver uma mudança prévia daquilo que se vai conhecer, então tal mudança pura e simplesmente já não (ou ainda não) faria parte do problema do conhecimento. Porque se trataria justamente da mudança *daquilo* que se vai conhecer, não da *tomada de consciência* disso (qualquer que fosse o estádio da mudança). É completamente claro. Conhecer é *só*, como veremos melhor mais adiante, esta tomada de consciência e nada portanto tem a ver com uma eventual mudança das coisas ao entrarem em nós para serem conhecidas. – E tudo isto se aplica naturalmente, não deixemos de o notar, a esse modo como, depois de Kant e do ponto de vista das ciências experimentais, se tende a equationar o problema do conhecimento: no fundo sustenta-se que jamais poderíamos conhecer o real mesmo, porquanto para haver conhecimento seria preciso juntar as duas realidades, o sujeito e o objecto, e isso acarretaria uma alteração irremediável. Não é assim. Em primeiro lugar, esta junção pode ser uma mera con-junção, assim como uma unidade se junta a outra unidade, sem qualquer alteração dos elementos. Se não é logo desta maneira que se pensa o conhecimento, isso deve-se justamente à herança kantiana em que ele é pensado *sobre* uma mudança na qual só o *resultado* se conhece. E depois, se então se leva a sério que as duas realidades iniciais, o sujeito e o objecto, jamais se conhecem e só se conhece o resultado da sua mútua alteração, o que aí temos, mais uma vez, é que não há aí coisa alguma. Porque (para além de todos os problemas da mudança que assinalámos, e de esta ser a mudança *daquilo* que se conhece, *não* o problema do conhecimento mesmo) estamos a supor lá como fundamento do aparecer o que nunca aparece, o que entretanto se perde e nunca é conteúdo do aparecer: exactamente como no caso do númeno para o fenómeno. Embora aparentemente o conhecimento aqui se ponha, já que se trata do ponto de vista das ciências experimentais, entre duas realidades do nosso mundo, e não mais em relação ao que quer que seja de numérico, esta concepção assenta inteiramente na concepção kantiana, a qual por sua vez assenta na concepção anterior de que as coisas têm de entrar em nós para ser conhecidas, podendo nessa entrada ser alteradas. – Ou seja, em conclusão: tudo arranca, no que se refere à alteração das coisas que se processaria no acto do conhecimento, dessa ideia imemorial da humanidade (ela mesma filha das nossas necessidades práticas) de tomar o conhecimento como a entrada das coisas em nós para explicar a memória. Foi isso que não só fez esquecer – mais exactamente: quase desaparecer – a ideia mesma de conhecimento (que é tão simplesmente o acto comum aristotélico) mas permitiu que o sujeito pudesse activamente mudar os seus objectos. É o que logo acontece com o erro. Dada a constituição desse duplo em nós, a tentação imediata foi explicá-lo invocando a infidelidade do duplo, com o seu novo em relação à coisa, e mesmo com a sua possível auto-constituição face à não-existência dela. E passou depois naturalmente a acontecer desta maneira quando houve a

necessidade de explicar as qualidades segundas, a partir das primeiras. Sem a entrada deste duplo em nós, o sujeito à partida nada produziria (o próprio duplo, mesmo considerado como passivo por parte do sujeito, é já um *duplo*) e apenas haveria o que de cada vez se apresentasse ao sujeito, explicando-se o erro, não através de uma criação nossa, mas simplesmente em termos da articulação do pensamento-percepção: uma torre quadrada vista de longe como redonda é realmente *percebida* de longe como redonda (não é erro nenhum) e só o *pensamento* de que este redondo assim continua ao aproximar-nos é erro. A percepção nunca nos engana, só nos engana o pensamento (ou, é naturalmente o mesmo, a imaginação), ao supor que determinada percepção é desta ou daquela maneira.

### 3.2. A ideia de representação

Temos assim já que toda essa concepção de que as coisas se alteram ao serem conhecidas pura e simplesmente desaparece. Mas também desaparece a própria fonte dessa alteração, a ideia de representação: pura e simplesmente nada se recebe, não havendo nenhum duplo das coisas em nós. Que não há o duplo como *aquilo que se vê* e portanto como *quod*, já Husserl o disse, particularmente no § 43 de *Ideias-I*, ao sublinhar que a percepção não é um conhecimento «simbólico por imagem». Quando por exemplo conhecemos alguém através de uma fotografia, não estamos a ter uma percepção desse alguém: temos sim uma percepção da fotografia e, através dela, uma imaginação da pessoa. A percepção sem mediação lá está sempre, e mais, também tem de haver (antes ou depois, e igualmente sem mediação) a percepção da pessoa. Assim não tem sentido pôr no processo original do conhecimento das coisas quer as ideias de Descartes quer os fenómenos de Kant, quais fotografias da verdadeira realidade. Esse é um modo de conhecimento derivado, já e sempre sobre o original, a percepção. Justamente tais ideias ou fenómenos teriam de ser percepções, e igualmente seria necessário haver antes ou depois – e sempre sem mediação – a percepção da verdadeira realidade. O que quer dizer que já teríamos o conhecimento de que precisávamos, quando nos propuséssemos alcançá-lo através da mediação. Se nos pomos a analisar as várias modalidades de conhecimento que há na experiência, isto é completamente claro: na base de todas as referências, há a percepção, que é assim o absoluto da referência; ela é a presença «em carne e osso» das coisas, sobre a qual as outras modalidades, não a tendo, então se edificam. – Isto é contudo assim, ou seja, há aqui uma verdadeira destruição do conhecimento enquanto posto através das ideias cartesianas e dos fenómenos kantianos, porque já nos estamos a deixar conduzir pelo princípio de que a percepção é o critério do ser. Se nos colocarmos do ponto de vista do realismo, que é ainda o caso de Kant e mesmo (após a garantia de Deus) o de Descartes, tal não é assim: a realidade está lá independentemente de ser percebida. E deste modo até podemos aceitar (justamente partindo da perspectiva da percepção) que no meio através do qual lá supomos as coisas, portanto na fotografia, há *mais* do que nas coisas, uma vez que o meio está *presente* e as coisas irremediavelmente *ausentes*, podendo deste

modo ser exactamente idênticas ao que aí está como meio, mas *sob* o nada. Enquanto o ponto de vista for esse e, portanto, enquanto a verdadeira realidade lá for pensada, ela será mesmo tal realidade, e a percepção-meio que dela temos só acrescentará que ela é então *para nós*. Mas Husserl já está – e naturalmente nós também – a considerar que o único real que existe se dá ao nível da percepção, e que portanto não há esse ser que lhe é transcendente. Daí que a simples descrição das várias modalidades de conhecimento que há na experiência chegue para destruir o duplo que a partir de Descartes e depois com Kant se antepôs às coisas, fechando-nos nele.

Não há pois o duplo *quod*. Mas Husserl, ele próprio, continua a aceitar o *quo*, na *hylê* das vivências. O que se vê é o noema; mas tal só é possível através da *hylê*. Temos aqui exactamente o conhecimento por representação que existiu até Descartes, e que resultou da suposição de um duplo em nós para explicar a memória. Já estamos decerto abertos às coisas, porque são elas que se vêem, e não mais fechados no duplo, como passámos a estar a partir de Descartes e Kant. Mas o conhecimento não é ainda simplesmente abrir os olhos e ver as coisas lá mesmo onde elas estão, antes vê-las lá através de um duplo recebido em nós. Ora, é a primeira questão, como é possível esta mediação? Como já o dissemos no referido § 34, podem pôr-se quatro hipóteses, com o objectivo de esgotar os modos possíveis. Se o duplo é um meio para conhecer a respectiva coisa, ele tem de estar no seu enfiamento. Mas, se é assim, ele é um obstáculo para ela. Só o deixará de ser se o concebermos como trampolim ou como meio transparente. Será trampolim se, para vermos a coisa, tivermos de o ver primeiro a ele e só depois a coisa. Tal é naturalmente possível, mas não é o facto: nós, para vermos as coisas, não temos de ver primeiro um seu duplo e só depois a elas mesmas, antes patentemente só há as coisas e nada mais. E também não pode ser um meio transparente, agora porque isso é uma ambiguidade e portanto, uma vez desfeita, uma contradição: na exacta medida em que for transparente, não se vê e não é meio; e na medida em que deixar de ser transparente, então ver-se-á mas, nessa medida, deixará de se ver a coisa, e não será igualmente meio. Para ser mesmo meio, puxemo-lo então, do caminho para a coisa em que ele está, para o próprio sujeito. Neste caso, estando no próprio ver, parece que pode ser meio porque o ver passa por ele, sem ser obstáculo para a coisa porque ele não está no caminho mas anteriormente onde se efectua o ver. Contudo – são, para desembrulhar esta última modalidade, as duas restantes hipóteses – está no ver como? Ele decerto está no sujeito, já que o estamos a admitir: mas onde exactamente? Ao lado ou atrás do ver? Em tal caso, para além de que o sujeito não é uma casa vazia mas o próprio ver sem mais, o ver não só arranca depois dele como não lhe toca, e não é igualmente meio. Para ser mesmo meio, e não podendo já estar à frente do ver (pois estaríamos nas duas primeiras hipóteses), ele tem de estar fundido com ele. Mas completamente fundido, porque na exacta medida em que isso não suceder nós estaremos ainda em qualquer das hipóteses anteriores. Contudo, se está completamente fundido com ele, a verdade é que nós não temos mais nem o duplo nem o ver, posto que o duplo é o próprio ver e o ver o próprio duplo. É irremediável: a mediação não é possível. – Tem parecido que sim, porque nunca

se analisou o problema. Admitiu-se o duplo das coisas em nós para explicar a memória, e depois como meio para a própria percepção, mas como, num caso e noutro, ao ver as coisas o que se vê são estas e não há nenhum duplo pelo caminho, nunca houve necessidade de saber como se faz a mediação. Houve-a sim a propósito de um tema específico, a diferença dos tempos na memória: se o «vestígio» era algo *presente*, como podia ele dar-nos o *ausente*? É famosa a resposta que Aristóteles dá ao seu próprio problema: relativamente à «imagem pintada em nós» é preciso distinguir duas coisas: ela pode ser tomada «por si mesma» (*kath' hautò*) ou como a «representação de outra coisa» (*állou phántasma*); «pelo que, enquanto a considerarmos por si mesma, ela é uma representação ou uma imagem, mas enquanto a tomarmos como relativa a um outro objecto, ela é como uma cópia ou uma lembrança»<sup>877</sup>; ou, nas palavras de Caietano que citámos na nota 371, «o movimento para a imagem *enquanto ela é imagem* e o movimento *para a coisa* são um só e mesmo movimento». Só que o que quer isto dizer? Que não paramos na imagem, antes vamos nela para a coisa? Decerto, já que a imagem nos remete para ela. Mas como remete, *como* passamos da imagem para a coisa? É esse o problema. No exemplo que Aristóteles antes apresenta do «animal pintado num quadro», nós vemos de facto o animal pintado e dele passamos ao animal real; mas isso é o caso, analisado há pouco, do que Husserl chama o conhecimento «simbólico por imagem», em que através de uma percepção passamos para a imaginação disso que é percebido. Precisamente em relação à «imagem pintada em nós» nós não temos *nenhuma* percepção. Dizemos que a vemos, porque a supomos lá como meio, mas tudo o que vemos é a coisa, seja ela recordada ou percebida. Assim, como se dá verdadeiramente a passagem? É claro: se a víssemos mesmo, estaríamos no caso do trampolim; não a vendo, mas supondo-a lá, podemos supor o caso do meio transparente; como nem isso acontece, então pensamos-la como vagamente fundida com o ver e é tudo. Ou antes, nem isto ao fim e ao cabo acontece, porque não tem sido problema. Tudo o que acontece, mesmo na tradição que Maritain evoca (a que justamente fazemos referência na nota 371), é o reconhecimento de que tem, como é natural, de haver uma mediação; mas dão-se por satisfeitos recorrendo a um exemplo que havia sido aduzido para um outro problema, o da presença-ausência, e que mesmo aí não colhe. O problema mesmo da mediação não chega sequer a pôr-se.

Tal como não chega a pôr-se, para além deste, o problema da natureza do duplo. Aristóteles dirá decerto, ainda ele, que «não é a pedra que está na alma mas a sua forma». Só que, como já o perguntámos no § 48.2, o que quer isto dizer? Se não temos a matéria da pedra na alma, como sabemos que ela existe? Mas deixemos já esta matéria, que veremos daqui a pouco desaparecer, e atenhamo-nos antes apenas às determinações. Tem de haver na alma a cor cinzenta, a efectiva dureza e o frio da pedra, para através desses duplos conhecermos a pedra real. Mas se já temos essas determinações na alma, não temos nela uma efectiva pedra, que pode bater noutra ou tomar o seu lugar na calçada? É bem

<sup>877</sup> ARISTÓTELES, *De mem. et rem.* 1, 450 b 24-27.

claro o que se passa: supondo nós que tem de haver um duplo das coisas na alma, nós dizemos as palavras, e todas as palavras, porque o duplo tem de ser completo. Mas porque verdadeiramente nós nunca experienciamos lá nada, dizemos as palavras e é tudo. Justamente a forma são estas *palavras* inteiramente a vazio; e a matéria, as respectivas determinações *por elas significadas*, que só existem lá fora, no caso, na calçada<sup>878</sup>. É por demais claro: não só não é possível a mediação como não há lá nada para mediar. Há apenas o ver, pelo lado do sujeito, e as coisas, pelo lado do objecto.

### 3.3. A resistência e o substrato

Mas ainda antes de passarmos assim ao problema propriamente dito do conhecimento, destruamos os outros dois modos que levaram às coisas como incognoscíveis.

O segundo era o da resistência. Face à produção das coisas por parte do sujeito, o imediato era, para o realista, invocar ao contrário a experiência da sua resistência. Onde resultava que, se elas lhe resistiam, então só com dificuldade e com violência ele haveria de conseguir apoderar-se de alguns dos seus elementos, ficando ainda sempre para além destes um fundo jamais atingível. Este o quadro. Ora isto é mesmo assim? Sem dúvida – apressemos-nos a dizê-lo – há a resistência na experiência. Mas é preciso fazer distinções. Em primeiro lugar, para saber de que estamos a falar, é preciso distinguir entre a táctil (donde lhe vem o nome) e a que resulta de haver a dor, a qual, pela sua própria natureza, é algo que não podemos querer. Há assim dois tipos de resistência, que na experiência muitas vezes se misturam, mas que são completamente distintos: a táctil e a resistência à vontade. E depois é certo que na primeira os corpos resistem ao nosso corpo, tal como na segunda as coisas que de todas as maneiras dão resistem à nossa vontade. Mas tanto uma como outra dão-se já dentro do conhecido (o meu corpo de encontro aos outros, e as coisas dolorosas que desgraçadamente aí estão), não resistem ao sujeito do conhecimento. Se a resistência ela mesma resistisse ao sujeito do conhecimento, pura e simplesmente não a haveria; com efeito, com a dor que não sentimos podemos nós bem, tal como

---

<sup>878</sup> Só não é assim de modo visível em Husserl porque ele, como veremos no § 85.1, concebe o duplo (a matéria da noese) como os próprios dados dos sentidos a partir dos quais se constitui a percepção. Daí que aparentemente haja a cor, o espaço, etc. já no duplo. Mas se se tomam esses dados dos sentidos na sua função mesma de duplos, portanto como aquilo que *não se vê, antes só se vêem*, ainda que através deles, as coisas, é claro que a cor, o espaço, etc. estão nestas coisas e não neles; neles mais uma vez estão as puras palavras. Aliás, pelo menos num passo célebre isto é bem nítido e até impressivo, quando ele observa nas *Ideias-I* (§ 89, pp. 308-309) e depois na *Crise* (§ 70, p. 272) que a «árvore “enquanto percebida” não arde». Evidentemente, para o dizermos à maneira aristotélica, a árvore que está na alma não arde: ela é da substância da alma. Mas tem de aí haver uma árvore a arder, para através dela podermos tomar consciência da árvore transcendente quando ela arde. Se aí nada arde, não é pois uma árvore a arder que nessa altura está na alma, mas apenas a ideia disso, as palavras que o dizem.

podemos (ao menos no imediato, isto é, sem ter em conta os resultados) com um aperto qualquer físico que não sentimos. É completamente claro: a resistência não é o índice de algo que, supostamente resistindo, nos ficaria transcendente. Há decerto uma relação, nomeadamente na táctil (havendo na outra a repulsão), entre o meu corpo e os outros corpos. Mas a resistência não está nessa simples relação; se os corpos, de cá e de lá, não forem eles mesmos resistência, a relação de movimento de encontro, como pura relação que é, não gerará por si nenhuma resistência. E assim esta resistência táctil é uma qualidade segunda como as demais; que justamente só existirá para o sujeito, não justamente fora dele, e enquanto conhecida. Tal como a dor só existe enquanto conhecida, dentro do teatro da consciência. E só uma coisa e outra resiste, nenhuma outra determinação das coisas o fazendo. Ou seja, em conclusão, nada afinal das coisas resiste ao sujeito do conhecimento. Ao contrário, elas são-lhe completamente transparentes. – Dir-se-á ainda, como neste contexto era inevitável que se dissesse, que as coisas são pelo menos infinitas nas suas determinações, havendo por isso ao menos essa resistência ao sujeito do conhecimento? Em primeiro lugar, essa infinitude que ficaria para além do conhecimento não seria nenhuma resistência, a não ser metaforicamente. E depois, se recordarmos o que dissemos a respeito do tempo da duração das coisas que, mesmo tratando-se de milénios, só pode ser referido em poucos segundos, compreenderemos o que também aqui se passa. Porque o universo é feito de uma infinidade de determinações, e nós só temos tempo para perceber o que na verdade percebemos, a imensa maioria delas (não só no tempo mas também no espaço, e neste quer para o infinitamente grande quer para o infinitamente pequeno) só pode ser pensada e *por isso existir* durante breves segundos. O que faz com que – se elas só podem existir assim – nada desse infinito fique por conhecer, porque não o há. Nós visamos decerto a plenitude. Mas (como dizíamos) com buracos, a vazio. Só isto na realidade existe, e é isto que conhecemos, sem resto portanto.

Enfim o primeiro modo, que desde mais remotamente ainda que o terceiro levou a humanidade a pensar as coisas como incognoscíveis, era o do substrato, o do indeterminado por baixo das determinações. Um corpo – era a evidência – conhecemo-lo antes de mais a partir de fora. Então a sua forma, a sua cor, etc, são determinações *disso* que está dentro mas que nós não sabemos o que é. Isto, decerto, acontece sobretudo se ainda não vimos por dentro nenhum corpo semelhante. Se tal já sucedeu, já sabemos o que lá está. Mas mesmo neste segundo caso as determinações já nos aparecem como relativamente indeterminadas, porque são só pensadas, imaginadas, face às exteriores percebidas. Havendo um caso mais. Nos dois primeiros as determinações interiores consideradas ou foram vistas (percebidas portanto) ou não o foram, mas vão ser, sendo portanto também do âmbito da percepção. Além dessas, há as só imaginadas, aquelas que nunca são percebidas mas apenas pensadas lá. Refiro-me à divisibilidade dos corpos. Na verdade, por mais longe que a tenhamos levado na experiência, sempre parámos nas superfícies dos últimos volumes: para além destas superfícies, que percebemos, há um interior que só imaginamos. Ora o imaginado não pode competir com o percebido. Logo, essas superfícies são bem *determinações* de algo

que em comparação é *indeterminado*: por toda a parte, as determinações são-no de um interior que é como o miolo ou estofa da realidade. Eis o modo originário da matéria prima. Na verdade, foi já decerto sobre este indeterminado que a generalização do que permanecia nas mudanças segundas a algo equivalente nas mudanças substanciais se efectuou. Se não houvesse aí na experiência algo já próximo da matéria prima, só esta generalização não a teria, digamos, criado do nada. Mas o facto é esse: havendo já esse indeterminado, e tendo-nos nós habituado à presença de um substrato nas mudanças segundas – que era a própria coisa que mudava – ao ponto de nos ser inconcebível uma mudança sem *o que* mudava, quando se foi levado a olhar para as mudanças substanciais, ei-lo pronto a ocupar o seu lugar. Agora com uma precisão: isso que só *aparecia* como indeterminado passou mesmo a *sê-lo*, porque agora a matéria prima não pode ter, por definição, nenhuma determinação. – Digo que só aparecia, porque até o simples dizermos que algo há lá dentro das determinações aparentes dos corpos implica que nós sabemos o que é, tratando-se portanto de determinações: em relação ao que é do âmbito da percepção, isso é bem visível; e relativamente ao só imaginado e nunca percebido ele é justamente ainda imaginado (mesmo que em grande parte a vazio, como resulta do que acabamos de dizer acerca da infinidade) a partir da própria experiência da divisão, ou seja, a partir das superfícies percebidas dos volumes fracturados: ao abrir um volume, e ao ver assim o que interiormente o constitui, eu tirei uma regra para o volume mesmo enquanto tal. E quanto à generalização de uma matéria segunda, que efectivamente se dá na experiência, a uma matéria primeira, que pela sua própria natureza não se pode dar nela – e que então só se pode fundar no princípio de que uma mudança não é concebível sem *o que* muda –, isso é evidentemente ir além do fundado. Porque mudança, como o vimos particularmente nos §§ 14 e 54.4, é simplesmente passar do nada ao ser ou do ser ao nada, e nada implica do que permanece, do que *não* muda. Nas experimentais há de facto isso, e foi desse ponto de vista que elas foram teorizadas, porque antes de tudo nos interessam as coisas na sua concretude e não só o aparecer e desaparecer das determinações tomadas isoladamente. Mas há isso, no seu caso, porque justamente a experiência no-lo mostra. Invocar, quando a experiência não o mostra, e então em nome da mudança, que há esse permanente, é que não se pode fazer. Aliás, invocar o quê se, negando-se agora positivamente todas as determinações, nada mais resta? A matéria não é a extensão, porque esta é uma relação. Assim, se tiramos as qualidades segundas, o que fica? Repare-se que se tiram todas as cores, mesmo isso que já não tem nome mas ainda é um dado visual, tal como se tira toda a resistência, mesmo a mais ténue. E então, aí mesmo onde nada vemos e o nosso braço nada encontra, é que está a matéria prima. É completamente claro: o que está estendido são as próprias qualidades segundas, a começar, como o nota Husserl<sup>879</sup>, pelos dados da vista e do tacto, a que depois se agregam os outros.

---

<sup>879</sup> DR § 20, pp. 91-94. Cf. *Ideen-II* § 15, pp. 63-71.

#### 4. Destruição da ideia do conhecimento

##### 4.1. A nossa concepção e a do realista

E agora sim podemos passar à determinação do conhecimento que ainda há na nossa concepção – *mas que se passa já sempre dentro do que para a tradição é o conhecido* – e à destruição da ideia tradicional do conhecimento, em que aí sim se passa (ou pelo menos tal se julga) de um verdadeiro desconhecido ao conhecido. Voltemos ao nosso exemplo. Sublinhávamos – partindo ultimamente da própria segunda percepção – que a mesa durante os 30 minutos está lá com as suas determinações plenas ou de meio dia, consistindo o seu desconhecimento apenas em elas não serem para nós. O problema depois complicou-se, é certo. Mas voltou a simplificar-se. Complicou-se porque as coisas ganharam um coração de *indeterminado*, armaram-se de *resistência* contra as pretensões do sujeito, e sobretudo passaram a ser mediadas por um *duplo* que não só pouco a pouco as distanciou, chegando a torná-las incontactáveis, como definitivamente as perdeu, ao tornar-se militantemente infiel. Tudo isto, porém, desapareceu. O coração revelou-se inexistente, a resistência transformou-se num cavalo de Tróia que foi carregado para *dentro* da cidade, e sobretudo o duplo não só teve de declinar que era *o que se vê* como teve de declinar a *mediação* e a própria *existência*. Agora, na verdade, as coisas estão aí literalmente à mão, nuas e sem véu, e por outro lado toda essa ideia de que elas, para serem conhecidas, têm previamente de se transformar, pura e simplesmente desapareceu: não só essa transformação é impossível, porque o que está antes fica irremediavelmente pelo caminho, como, se a houvesse, ela já não (ou ainda não) faria parte do problema do conhecimento; este é simplesmente tomar consciência do que aí está sem consciência ou, para o dizer com o exemplo de Aristóteles, é juntar o ouvido ao som, para obtermos o som ouvido<sup>880</sup>. E eis-nos efectivamente de novo na simplicidade das determinações de meio dia que constituem o ser da mesa ao longo dos 30 minutos, consistindo o seu carácter de desconhecidas (durante esse tempo) em *não* serem para nós: elas estão lá (porque justamente as pensamos lá) mas (durante esse tempo em que para além de não as percebermos não as pensamos) como *inteiramente nada* para nós. Se as tivéssemos pensado durante um momento, como não ia longe a primeira percepção, ainda guardaríamos decerto a maior parte delas; mas já não as guardaríamos todas e, quanto às que continuassem, já não conservariam nem a presença nem a plenitude que elas têm na percepção, de tal modo que *nessa exacta medida* já *não* seriam para nós, seriam para nós *nada*. Pois bem, é em relação a este nada, em todas as suas modalidades, que se põe a questão do conhecimento também na nossa concepção. Nós visamos sempre as coisas – durante o tempo em que não são percebidas (que é o tempo em relação ao qual se pode pôr o problema do seu desconhecimento) – na sua plenitude, isto é, visamo-las como elas se dão na percepção. Mas justamente, não havendo sempre a percepção, e desejando nós muitas vezes tê-la (ter as coisas na sua plenitude),

<sup>880</sup> ARISTÓTELES, *De an.* III, 2, 425 b 27-426 a 2.



há toda a diferença que vai do pensamento que as visa à dita plenitude. Ora, *na exacta medida dessa diferença* (que vai desde a visada inteiramente a vazio até à quase plenitude da retenção – ou mesmo até ao pensamento que parte da percepção presente), *dá-se o desconhecimento*. E *na exacta medida da passagem deste a-vazio ao pleno, dá-se o conhecimento*. Mas sublinhe-se – tanto o hábito da tradição não é este – que não há aqui nada de um ser *em si* ou *independente* do sujeito. Antes só há (ora um ora o outro) a percepção e o pensamento: as coisas a cheio ou a 100%, e a vazio, com todos os seus graus de 0 a 99. O que nos leva a dizê-lo ainda numa única palavra, *o desconhecimento e o conhecimento são a passagem descendente ou ascendente nesta escala*: o conhecimento propriamente dito é a percepção, a plenitude; mas até já é conhecimento por exemplo conseguirmo-nos lembrar de um pequeno pormenor qualquer de algo que antes só nos aparecia inteiramente a vazio, ou seja, já é conhecimento a passagem do a-vazio ao a-cheio dentro do próprio pensamento.

Ora para o realista as coisas também se passam fundamentalmente desta maneira. Mas há uma pequena diferença de interpretação, que altera em profundidade todo o cenário. Ele, ao pensar a mesa no intervalo dos 30 minutos, não sabendo justamente que a está a pensar lá, abisma-se nestes 30 minutos: a mesa que lá existe perde o seu cordão umbilical e passa a ser algo *em si mesmo*. Então, quando – não a tendo – a quer ter na sua plenitude, não lhe basta passar do a-vazio ao a-cheio. Justamente a questão não se põe mais em termos desta passagem entre o pensamento e a percepção, mas ao contrário – uma vez que precisamente ela é agora algo *em si mesmo*, que *não tem nada a ver com o pensamento* – de outra maneira. Qual? Pois uma vez que ela é *em si*, é preciso trazê-la para nós, é preciso fazê-la entrar na nossa esfera; e ao mesmo tempo, já que é *desconhecida*, portanto «em si», é preciso fazê-la *conhecida*, transformá-la em «para nós». Como se faz isto? Através de algo que nós temos de possuir para, juntando-o às coisas, as fazer dos dois modos *para nós*. Algo, a que precisamente se deu o nome de *consciência*. E que incarnou na própria experiência. Isto aconteceu porque em primeiro lugar é um facto que eu só tenho a mesa na dita plenitude quando me aproximo dela. Então o conhecimento fez-se pelo menos a entrada em relação da coisa comigo próprio (ou de eu com ela: a questão é que a coisa, que está *fora* de alcance, *entre* no meu horizonte). Mas há outros dois factos em que, para além desta simples entrada em relação, nós fazemos alguma coisa: destapamos o que está encoberto, passando a ver o que antes não víamos, ou, à imagem do que todos os dias a bela aurora faz aos objectos da noite, iluminamos o que está às escuras, passando-o igualmente a ver. Pois bem, para além daquela *entrada em relação*, o conhecimento fez-se assim um *desvelamento* ou uma *iluminação*, possuindo o homem os respectivos poderes porque – é esse o facto geral – quando ele se aproxima dos objectos, eles, que estão lá mas *não* para nós, passam realmente a estar *para nós*. Tinha nascido a ideia do conhecimento.

#### 4.2. Não há o objecto para conhecer

Ideia que, no imediato, parece perfeitamente possível e não pôr qualquer problema. Pois, estando lá as *próprias determinações da percepção* através da

qual lá as pensamos (já que é sempre a partir de uma percepção, seja ela passada, presente ou futura, que tal se faz), tudo o que acontece é que elas primeiro *não* são para nós e depois *são*. Contudo não é assim. Porque, por mais a vazio que as refiramos, isso que referimos é o que esteve ou estará na percepção e, em consequência, é *já* da ordem do *conhecido*, não da do *desconhecido*, como é então preciso. Esta referência à ordem já do *conhecido* podia ser assim, na nossa concepção, porque então o conhecimento se passava entre o *pensamento* e a percepção. Se agora as coisas estão lá *em si mesmas*, e por isso é que é necessário *tomar consciência* delas, é preciso *levar isso a sério*. O que quer dizer que é preciso sim referi-las lá – referir as próprias determinações que depois vamos ter (porque, mantêmo-lo presente, para além de não haver a transformação prévia, conhecer é simplesmente tomar consciência do que aí houver) – mas como *em absoluto desconhecidas*. O que por sua vez as faz irremediavelmente perder *em absoluto*, porque tal pretensamente *outro* só pode ser o nada da referência. Por um lado a referência é indispensável, porque sem ela não há à partida nada; mas por outro essa referência aniquila-se a si mesma porque, tratando-se no seu caso de referir o *desconhecido*, ela tem forçosamente de ir *para além* de tudo aquilo que se pode referir, precisamente as nossas determinações *conhecidas*. O que na realidade se passa é que a concepção da tradição é uma *mistura, incompatível*, entre a nossa própria e o *em si* que resulta de o realista não saber que está à janela. Por um lado, ele *pensa-as lá*, refere-as, porque sem isso pura e simplesmente não há nada. Mas por outro, não o sabendo, julga-as *em si*. Em consequência, elas têm simultaneamente as duas características: são pensadas e em si. Por isso, também simultaneamente, a consciência é *precisa* tanto como *possível*, e *impossível*. Precisa porque, se elas são *em si*, é necessário que se tornem em *para nós*; possível porque, havendo lá as coisas posto que se referem, e sendo ao fim e ao cabo já como desconhecidas o que depois são como conhecidas, ela pode ser invocada para as fazer passar de uma situação a outra. Mas evidentemente só é possível porque nada vem fazer; se tivesse mesmo de fazer, nada faria, porque não haveria lá nada.

#### 4.3. O Eu não faz parte da consciência

Aliás, se abordamos o problema pelo lado do sujeito, esta análise confirma-se: também a consciência por seu lado nada é. Julgamos que temos uma, mas o que é ela? Antes de mais é preciso distingui-la – distinguir os actos de consciência – do poder que os produz e este por sua vez do Eu no qual ele reside. Há assim três elementos naquilo que chamamos a consciência: o Eu, o poder de actos de consciência, e estes últimos. Ora o Eu, como já o dissemos no § 51 para Kant, não é senão a «memória vazia do corpo». Os poderes, que constituem antes de tudo o que a alma é, sendo onticamente menores porque ainda não são acto, e dando-se por outro lado na experiência sempre em actos onde nos habituámos a vê-los residir, quando não há o corpo (que é o acto onde os nossos poderes residem), passam a exigir um outro acto, que é assim um herdeiro do corpo, mas

herdeiro vazio porque a alma, justamente ao nível do acto, só se define pela negação do corpo. O Eu, já a este nível, não é coisa nenhuma. Mas ele é em Husserl, exactamente como em Kant, ainda mais nada, porque assumidamente não pode conter o que quer que seja de realidade, uma vez que isso poria imediatamente o problema da sua unidade ao passar de acto para acto. Ele é com efeito o *princípio de unidade* dos actos e, como tal, só pode ser «função» deles<sup>881</sup>: não se pode «dar num aparecer» como acontece com o eu real<sup>882</sup>, antes «só é o que é em relação com os objectos intencionais»<sup>883</sup>. A sua concepção é neste aspecto tanto a de Kant que ele chega a fazer suas as palavras do último: «em linguagem kantiana – conclui com efeito um passo –, o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações»<sup>884</sup>. A única diferença em relação ao autor da *Crítica* é que o Eu é função do *ver* e não da mera *ligação*, é função desta mediante aquele. O acto é antes de tudo um raio, uma luz, a consciência: exactamente aquilo que vimos ao trabalho no verso kantiano em que cada consciência só pensava uma palavra fazendo-o desaparecer como todo (§ 51.4); só que isto era accidental em Kant, e é agora nuclear em Husserl, é o que «individualiza absolutamente» cada sujeito dos outros, porque cada um não pode mais ir ao universo deles<sup>885</sup>, gerando todo o problema da intersubjectividade. Mas o Eu *não* é este *ver*, antes a *não-realidade* donde ele se efectua. Ou seja, como concluímos para Kant: é a pura palavra Eu, que nada aponta, a palavra que nos ficou do hábito de termos um corpo e depois do próprio hábito de termos uma alma. – Isto, na primeira parte da análise. Porque o Eu, com o advento da vertente genética, não ficou só o «polo idêntico» dos actos (propriamente activos e passivos), antes constituiu-se como o «substrato dos hábitos». Não será que desta maneira ele se livra da redução ao nada? Para o dizermos rapidamente, lancemos mão do exemplo das *Meditações cartesianas* do «juízo efectuado» que teria deixado em mim a «convicção correspondente». Pretende Husserl que esta convicção «não significa só que eu me lembro (...) do acto do juízo no futuro»; «teria podido lembrá-lo mesmo se entretanto tivesse “perdido” a convicção»; pelo que algo de «permanente» fica e «me pertence como *habitus*»<sup>886</sup>. A meu ver, tudo o que se passa é que eu me *lembro* do juízo *e de* ter decidido da maneira que decidi, razão pela qual essa decisão continua válida; e após a sua revisão, eu me lembro do juízo como não válido. Nada permanece na consciência e, justamente porque se trata da consciência, tudo se reduz à memória. Se os actos se repetem, sem dúvida parece que o *poder* de os recordar aumenta; mas esse poder, como tematicamente veremos a seguir e já o sabemos, não é coisa nenhuma; apenas chegamos lá mais depressa, porque eles estão mais presentes. Mas mais presentes, na sua realidade objectiva, não na consciência; porque, como o temos dito, a memória não se

<sup>881</sup> *Ideen-II* § 24, p. 157.

<sup>882</sup> *Ibid.* p. 156.

<sup>883</sup> *CM* § 30, p. 55.

<sup>884</sup> *Ideen-I* § 57, p. 190.

<sup>885</sup> *Ideen-II* § 22, p. 147.

<sup>886</sup> *CM* § 32, p. 56.

perfaz através dos «vestígios», de um duplo deixado em nós. Se é desta última maneira que se pensa a memória, como no fundo Husserl ainda o faz, então sem dúvida algo permanece em nós. Mas isso, é a questão, para além de não ser só a convicção mas também o juízo, nada tem a ver com o Eu: isso existe apenas do lado dos actos (estes que permanecem sob forma de memória em nós) e não do lado do substrato. Justamente o Eu, e por isso é que ele é invocado, é pensado como o *substrato* – ou como em contraposição à potência nós ainda há pouco dizíamos, o *acto* – em que tudo reside: os poderes originais, e os adquiridos ou dos hábitos. Se não nos queremos enganar permanentemente, é preciso fazer estas distinções, que remontam a Aristóteles e que, ao tratar dos problemas da causalidade nomeadamente em Plotino e em Sto. Agostinho, já tivemos ocasião de evidenciar. O Eu como acto – ou como substrato – é uma coisa e os poderes ou os actos (neste caso actos de consciência) que lá houver, outra. Como acto-substrato, como uma *coisa* por baixo do poder de actos de consciência, é que ele não é coisa nenhuma, porque é só uma palavra. E se não fosse só uma palavra, então, sendo nesse caso uma efectiva *coisa*, e não justamente *consciência*, não poderia fazer parte do sujeito *do* ver. Se lá a supuséssemos, seria antes um *objecto*, ainda que situado no lado do sujeito: na verdade, seria algo *para* ver ou, como Husserl dizia, para se «dar num aparecer». Não se pode pôr isto *na* consciência.

#### 4.4. A potência de actos de consciência nada é

A seguir ao Eu, vem o poder de actos de consciência. Este poder faz parte da solução aristotélica da aporia de Parménides. As coisas, não podendo vir do Ser, porque já são, nem do Nada, porque o nada nada é, vêm do ser-em-potência. Poderá talvez pensar-se que esta causalidade se aplica só às coisas materiais e não às espirituais; e na verdade estas últimas são tão etéreas que habitualmente nem nos perguntamos donde elas vêm. Mas mesmo assim há o hábito de falar nas *faculdades* da alma, nas faculdades de conhecimento, sensível e intelectual. E sobretudo a questão é esta: se esse conhecimento sensível e esse conhecimento intelectual *não* são o nada, então é preciso perguntar donde esse *ser* vem. Porque, se são ser, e antes eram o nada, precisam, como qualquer outro ser, de encontrar a sua raiz no único torrão em que a podem ter, no respectivo ser-em-potência. Digo *respectivo*, e por aí já se vê o que é o ser-em-potência: o próprio ser em acto, só que em potência. O que quer então dizer *em* potência? Pois, se o acto é o visível ou que se pode experienciar, em potência quer dizer que isso está aí (porque é de lá que o acto vem) mas *invisível*. Como pelo menos habitualmente as coisas têm extensão, a imagem que imediatamente surge e fica é a do dobrar para dentro, *implicar* ou *implicitar*, o contrário do *explicar* ou *explicitar*, que usamos constantemente. A potência é assim o *implicitado*. Pois bem, é só preciso levar isto a sério e não ficar na ambiguidade que resulta das nossas efectivas experiências de dobrar para dentro. É preciso continuar a dobrar mais, mais, mais, de modo que já *nenhuma* extensão reste, porque na exacta medida em que isso não suceda ela ainda é visível, acto portanto, e não invisível, a potência. O que

significa que só teremos esta quando tivermos o *nada* da extensão. E o que se diz assim, imediatamente, para a extensão diz-se como é natural para *qualquer* determinação, porque justamente em potência quer dizer *invisível*. Pura e simplesmente não há nenhuma *potência activa*: aquela que (nisso se distinguindo da *passiva*) é o *ter já aí* aquilo que em absoluto não podemos ter porque, por mais pequenino ou por mais vagamente que já o tenhamos, já é acto e não potência. Ela, tendo nascido (como o referimos no § 40) da nossa experiência da força necessária para haver o movimento e do movimento necessário para haver as coisas feitas, e tendo-se generalizado depois desde esta nossa experiência técnica ao universo inteiro, natural e sobrenatural, só se mantém aí porque nunca foi analisada. Se tal se faz, ela desaparece. Não há a potência dos actos de consciência.

#### 4.5. A consciência: uma ilusão que se julgava necessária

Ficam-nos só, deste modo, os últimos. O que são eles? Temos ainda de lhes tirar o duplo que imemorialmente a humanidade lhes juntou. E então sim temos os *puros* actos de consciência. Que são o quê? Antes de mais não esqueçamos que as coisas já são quer as próprias determinações que depois vamos ter quer estas determinações como conhecidas, porque não há mais do que isto. Mas, é essa a questão, não se sabendo pensadas, são isso mesmo na modalidade do *em si* e, por conseguinte, como *desconhecidas*. Então não basta partir do a-vazio para o a-cheio, antes é preciso que tomemos consciência delas, isto é, é preciso que elas, que são *em si* e não por conseguinte *para nós*, passem a *para nós*. Isto contudo só é possível (e necessário) se elas forem *mesmo* em si e não para nós, isto é, como vimos, se forem o nada. Conclusão: não há lá nada, para que a consciência também possa aparecer a transformá-lo, a tomar consciência dele; *ela não é nada*. Para ser alguma coisa, com efeito, e assim sabermos o que é, teria de haver a modificação do desconhecido em conhecido; desse modo sim nós aperceber-nos-íamos do seu contributo para tal modificação, e saberíamos o que ela era. Como não há nada que possa ser modificado, também não há o que o modifique. *Não há consciência*. Ela, ao contrário do que possa parecer, *nunca se deu na nossa experiência*. Na verdade, na passagem do a-vazio ao a-cheio, não há lugar para ela, porque o a-vazio já se dá dentro do pensado: visamos lá as próprias determinações da percepção e isso *não está aí agora* e depois *está*, é tudo. E na pretensa passagem do *em si* ao *para nós* parece na realidade que algo aí tem por nossa parte de haver para que, estando as coisas apenas *em si*, elas possam passar a ser *para nós*: parece que temos de introduzir a diferença que faça com que o simplesmente *em si* passe a ser *para nós*. Simplesmente, este *em si* é apenas uma ambiguidade: *pensamos* lá as coisas, porque senão não há lá nada, mas depois dizemo-las *em si*. Se são mesmo em si, não são pensadas, e desaparecem. E em tal caso não há lá nada, para se poder tomar consciência delas. Se pelo contrário há lá algo, como na verdade se supõe, isso que há lá é do domínio do pensado, e tudo o que acontece é que se passa do a-vazio ao a-cheio.

Aqui, como sucede na análise do problema pelo lado do objecto, tudo deriva da *mistura, incompatível*, entre o que, para existir, já é pensado e o *em si* que deriva de não se saber isso. Resultado: temos lá já o que é apenas *nosso*, mas julga-se que isso nos é *exterior*. Daí a necessidade da consciência, e simultaneamente que ela não faça lá nada, ao fim e ao cabo nada sendo; ela é apenas a *entidade ilusória* que se julgava necessária no sujeito para obviar ao *em si* das coisas.

Aliás, é exactamente por esta razão, porque a consciência afinal nada é, que ela tende na história a ser identificada, não decerto com os factos mesmos que se dão aquando da sua suposta efectivação – a entrada em relação do nosso corpo com as coisas, a remoção efectiva de véus, ou a iluminação física do que está às escuras –, mas com um sublimado deles: o acto de conhecimento implica e é uma *entrada em relação*, um *desvelamento* ou uma *iluminação espiritual*. Identificação que, obviamente, não é mais possível. Não só porque não há mais consciência. Também porque, se a houvesse, estes factos (com a condição de ainda guardarem minimamente aquilo que as palavras referem, posto que, se já não guardam, não temos à partida nada) seriam apenas *condições* sobre as quais ela se daria. Quanto, com efeito, à *entrada em relação*, ela é apenas isso, sendo então prévia à consciência. Quanto ao *desvelamento*, ele é isso ainda antes do entrar em relação. E quanto à *luz* que universalmente se supõe a essência da consciência, o seu papel de condição não é talvez tão evidente de imediato, mas lá se chegará. Em primeiro lugar, é preciso não interpretar a experiência da iluminação física, donde vem a iluminação espiritual, à maneira da ciência, mas do modo como ela era tomada antes; segundo a ciência, com efeito, é a luz que constitui o que as coisas são para a vista, de modo que não tem sentido dizer que ela as vem iluminar: sem ela, ao contrário, não há nada para a vista; mas não era assim antes; anteriormente o que se pensava era que as coisas já existem na sua integridade antes da iluminação, e a luz só vem fazer aparecer o que elas são; ou seja, ela é a *condição* que, ao iluminar o que está às escuras, no-lo faz ver; condição, note-se, porque não é ela que vê, antes ela mesma é vista (ou não, bastando para isso fechar os olhos). Pois bem, aí temos exactamente o que faz também a luz espiritual: iluminando o que não existe *para nós*, e que a partir do que se passa na experiência física se imagina às escuras, *permite* a consciência. Decerto, se ela é uma luz *espiritual*, já não é ao fim e ao cabo luz nenhuma. Mas guarda-se ao menos a palavra. E por outro lado ainda se sabe menos o que é a consciência, porque dela é que não há nenhuma experiência. Neste contexto – e dado que a consciência parece necessária para fazer passar o *em si* a *para nós* – ela pode incarnar a última: ela está suficientemente desertificada para se poder identificar com a consciência, mas ao mesmo tempo é ainda algo (que a consciência não é) capaz de a incarnar. Se pomos algum rigor nisto, evidentemente tudo isto desaparece: a consciência não é nada, e a luz espiritual também não. Mas se, para analisar o problema, admitimos a consciência, ainda mais temos de admitir a luz; mas de tal modo que, se é justamente *luz* (mesmo que só na palavra) e não *consciência*, ela quando muito pode ser uma *condição* para esta última, não se lhe pode identificar. Como igualmente não se lhe podem identificar o desvelamento ou a relação. É irremediável. Se, para agarrar a consciência, adoptarmos

o processo de a identificar com isto ou com aquilo, isto (o que quer que seja) não só não a poderá ser (porque justamente diferente) como (isso sim sendo alguma coisa – ao menos nas palavras) será objecto, será o que é visto, não o ver, o sujeito que procurávamos. E isto, como é claro, não é ainda o problema da reflexão: porque antes de se saber se esta é possível ou impossível, é preciso saber se lá está alguma coisa; e justamente a consciência nada sendo, tudo o que lá supusermos só pode ser um objecto. Redondamente, não há a consciência.

Mas também, precisamente, não faz falta. Porque as coisas já são sempre *para nós* e não há o *em si*. Se estão certas as nossas análises, essa é uma palavra que vai desaparecer. Contudo, no imediato, o que é preciso é tomar a perspectiva contrária; é preciso partir das coisas como independentes de serem pensadas e então acentuar que elas só se dão como conscienciadas. Porque o que na realidade só existe como pensado, ao esquecer originalmente isso, não se transformou só num ser que existe sem o pensamento; ao contrário tornou-se, nesta sua versão, de tal maneira no mais importante e essencial que ser agora pensado, ser agora para o sujeito, é que se tornou no acidental. O que era perfeitamente natural: porque se as coisas já existem em si mesmas sem serem para o sujeito, e ainda por cima o serem para ele acontece apenas normalmente numa ínfima parte da sua duração, este facto não lhes podia ser essencial. Daí de pedra e cal para a humanidade o *em si* das coisas. E daí agora, após a descoberta cartesiana do ver como condição do ser, a necessidade de acentuar esse outro lado do real; do real, digo bem, porque justamente o ver é a condição do ser. Agora estamos na guerra do idealismo contra o realismo. Nessa guerra Husserl é um expoente maior. É para esta sua afirmação do idealismo que vamos passar.

### § 83. A redução, a constituição e a intuição doadora

Essa sua afirmação expressa-se – como justamente o começámos por referir no início do estudo – na redução transcendental. Ora ao certo o que é esta? Em primeiro lugar: o que se reduz? E depois: a quê de positivo vem ela dar lugar? Se tomarmos *A ideia da fenomenologia*, em que predomina a parte negativa, e depois as *Ideias-I*, em que o que predomina é já e de uma forma definitiva a parte positiva, começaremos a compreender.

#### 1. A redução, e plano do positivo a que ela dá lugar

Na primeira obra, com efeito, o que predomina é a perspectiva de que, sem o ver, as coisas não se mantêm. E assim o que se reduz são antes de tudo as coisas verdadeiramente transcendentais ou para além dos fenómenos de Descartes e Kant. Pois se elas se situam para além dos fenómenos e o ver não as atinge, nenhuma gravidade as prende e elas pura e simplesmente desaparecem. Mas não se reduz só esse ser que, com a dúvida metódica cartesiana, passou a ser até Husserl o que se supõe por trás da experiência e que portanto não se dá nesta. Embora

Husserl não faça esta distinção, é óbvio que para ele também se reduz o ser *que se dá* na experiência mas que antes e depois dessa doação é pensado como *em si*: também se reduz, assim, o verdadeiro ser da atitude natural, que antes da dúvida cartesiana se conhece em pessoa (porque a sua transcendência é só a temporal, a do tempo em que não se vê), mas que precisamente durante o tempo em que não se vê, em que não é conhecido, existe *em si*. Se se leva a sério que ele durante esse tempo é mesmo *em si*, é mesmo *independente* do ver, ele perde igualmente o seu cordão umbilical e pura e simplesmente desaparece.

Husserl vem de ultrapassar a sua crise céptica. Daí predominantemente o aspecto negativo e, ainda frescos, os restos da luta. Pondo insistentemente a pergunta «como pode o conhecimento sair para além de si mesmo?»<sup>887</sup> e por outro lado distinguindo entre a transcendência pura e simples e a que se vê ou imanente<sup>888</sup>, a sua perspectiva é, com toda a clareza, a de deixar cair o que não se vê e, em contrapartida, a de afirmar vigorosamente a presença e a indispensabilidade do ver em relação ao ser que fica. O cepticismo, com efeito – pela sua própria natureza e como havia acontecido a Descartes que é um dos seus guias neste combate –, só se supera distinguindo sem contemplações entre o que se vê e o que não se vê, retendo aquele exactamente porque se vê e abandonando este porque não se vê. Daí, por um lado, nem mais nem menos do que a «nulidade» do transcendente<sup>889</sup>, que ele compara com o que a música é para um «surdo de nascença»<sup>890</sup>; e daí, por outro, a afirmação omnipresente do ver como, precisamente, a «medida» do que há<sup>891</sup>: a medida antes de mais do conteúdo real (*reell*) da consciência, mas também da dupla forma de transcendência na imanência: dos fenómenos em relação ao conteúdo real (*reell*), e do objecto propriamente dito em relação aos fenómenos. Mas quanto à constituição da transcendência, particularmente na dimensão que vai dos ditos fenómenos para o objecto, e isto nomeadamente no caso das coisas naturais onde reside propriamente o problema, ainda está só esboçada. Os «fenómenos», que já não estão na consciência «como numa caixa», «criam de algum modo os objectos para o eu, na medida em que eles (...) são requeridos para que haja o que se chama aqui um “dado”». E um pouco adiante, ao tomar o exemplo da casa, escreve, depois de dizer que ela «é uma transcendência» e que por isso «cai sob a redução fenomenológica»: «Neste fenómeno da casa, nós temos um fenómeno do vermelho, um fenómeno da extensão, etc. Esses são dados evidentes. Mas não é também evidente que, no fenómeno da casa, é precisamente uma casa que aparece, razão pela qual se chama precisamente a percepção de uma casa?»<sup>892</sup>. Já há sem dúvida, como vemos, o princípio do caminho. Mas falta percorrê-lo.

Nas *Ideias-I*, ao contrário, a solução amadureceu e está completa. Daí o seu cariz predominantemente positivo. Não só a redução dá lugar à «constituição»,

<sup>887</sup> *IPh* pp. 41, 58, 60, 63, 105.

<sup>888</sup> *Ibid.* pp. 59-60.

<sup>889</sup> *Ibid.* pp. 67, 107.

<sup>890</sup> *Ibid.* pp. 63-64.

<sup>891</sup> *Ibid.* pp. 54, 74-75, 84, 87.

<sup>892</sup> *Ibid.* pp. 96-97.



mas também o ver é positivamente tomado como a *condição* e por isso como *doador* (a «intuição doadora») do ser.

## 2. A constituição

Se com efeito – para começar com o primeiro aspecto – as coisas que estão aí para conhecer são, na concepção realista, algo *em si*, e por isso desaparecem, então no lugar delas tem de ser *constituído* o que agora passa a haver. E constituído quer dizer, sem ambiguidades, que as novas coisas são lá *postas* pelo sujeito. Evidentemente só lá é posto, como vimos no § 82.1, o *imaginado* que a partir das respectivas *percepções* nós lá cremos existir: supondo nós, pelos motivos que analisaremos já no número 4 do próximo parágrafo, que por exemplo a mesa permanece desde a primeira percepção até à segunda, pensamos, imaginamos esta mesa das percepções no tempo em que ela não é percebida. É sempre e só isto que nós lá *posmos*: uma *imaginação* nossa<sup>893</sup>, e nunca uma *percepção*, que é o real propriamente dito; quanto ao ser *em si* do realista, evidentemente não é nada, é só a ilusão que resulta de, estando nós à janela do terceiro acto de consciência (como o dizíamos no parágrafo inicial), não o sabermos e de resvalarmos assim precisamente para o *em si*. Mas Husserl, como o veremos igualmente ao longo do próximo parágrafo, ainda não se apercebe deste terceiro acto de consciência e das consequências que dele derivam. Daí que haja, no seu pensamento, uma ambiguidade essencial: por um lado, as coisas são efectivamente constituídas, isto é, são lá *postas* pelo sujeito; mas, por outro, o que lá é posto ainda é algo que precisa de ser percebido e que portanto é de algum modo *em si*. Donde, para o que aqui imediatamente nos interessa, que ele ponha o problema da redução-constituição, não em termos de uma pura e simples negação-posição, mas em termos de conversão, com a manutenção que isto implica, da tese natural em transcendental. É o que imediatamente sugerem as imagens da «suspensão» ou *epochê*, do «pôr fora de circuito», «fora de acção» ou «entre parênteses», da tese natural. É certo que estas imagens implicam, apesar de tudo, que algo é pura e simplesmente negado: ao que fica «em suspenso» ou «entre parênteses» é tirado o veneno: o *em si* da tese natural é posto «fora de circuito» ou «de acção»; ficam assim exactamente as determinações que estavam, mas não mais *em si*, antes *postas* pelo sujeito. Não é outro de resto o objectivo da conversão: «libertar o olhar», como dirá na *Crise das ciências europeias*<sup>894</sup>, para que tomemos consciência de que as coisas que ingenuamente a tese natural julga *em si* só são afinal o que são porque são lá *constituídas* pelo sujeito.

<sup>893</sup> Imaginação, sempre nestes estudos, como *real* e não *fictícia*. Trata-se ao fim e ao cabo, como veremos melhor um pouco mais adiante, da *memória* e da *previsão*, e não do «imaginário» de Sartre. O que está pois em jogo é o a-vazio da imaginação (com os seus graus de 99 a 0) e o a-cheio da percepção. Por sua vez identico imaginação e pensamento porque, para além de este se usar habitualmente no sentido oposto ao de percepção, não há, como vimos nomeadamente no § 31, uma esfera de pensamento para além da imaginação.

<sup>894</sup> *Krisis* § 70, p. 271.

Simplesmente o facto permanece: parte-se das coisas da atitude natural e são elas que se pretende converter nas da atitude transcendental; não se parte da sua pura e simples negação, preenchendo depois esse nada com a constituição. Tanto é assim que o primeiro problema que se levanta a respeito da redução é o da sua «possibilidade» entendida em termos da nossa «inteira liberdade» em efectua-la<sup>895</sup>. Isto só é assim, evidentemente, porque neste contexto se esquecem as exigências do ver. Se tal não acontecesse, nós não teríamos nenhuma liberdade no que respeita a suspender ou não a tese natural: ela teria de ser obrigatoriamente suspensa. Pois, consistindo ela no *em si* das coisas, sucede que tais coisas, sem o ver, pura e simplesmente desaparecem. Julgo que é bem claro o que acontece. Se Husserl esquece neste contexto as exigências do ver, é porque em primeiro lugar ele não vê com exactidão como tudo se passa, dado que não descobre o terceiro acto de consciência: se o tivesse descoberto, veria que as coisas se anulam mesmo e que, dada esta anulação, o sujeito as põe lá com um acto de imaginação. E então, sobre esta falta, como não quer pura e simplesmente (com o sentido que isto tem para o realista) *anular* as coisas da atitude natural, para depois as fazer *produzir* pelo sujeito, ele mantém-nas e quer antes *convertê-las*: quer fazer ver que *essas mesmas coisas* da atitude natural são afinal lá postas pelo sujeito. Só que isto, como é claro, não passa de uma ambiguidade: da ambiguidade essencial do seu pensamento, aplicada aqui ao método. Porque se elas são lá mantidas, não podem depois ser lá postas pelo sujeito. A conversão pura e simplesmente não é possível. Só o seria se o *em si* (como o começámos por admitir para tentar seguir o Autor) se pudesse tirar sem, com ele, se tirar também a respectiva coisa; mas é óbvio que não pode; não se pode tirar o *em si* e ficar lá a coisa que, não acidentalmente, mas *nela mesma, é em si*, tal como não se pode depois determinar como *para nós* esta coisa *em si*: uma é posta e a outra está lá. E por outro lado, partindo da hipótese da conversão, se se começam por manter as coisas da atitude natural, então são essas mesmas que lá começamos por ter, e qualquer redução só pode ser interpretada ou como um empobrecimento ou como uma produção delas por parte do sujeito: duas coisas que, se precisamente se parte das coisas *em si*, não se tem o direito de fazer, razão pela qual hão-de ser justamente as duas coisas que imediatamente assaltarão os leitores de Husserl, induzindo-os nos erros de interpretação de que ele tão amargamente se queixará. É irremediável: não há a manutenção e, nesta manutenção, a conversão. Antes só há negação e constituição. É preciso, sem dúvida, ter em conta o aspecto pedagógico da conversão do realista. Simplesmente ele só se converterá mostrando-lhe exactamente o que há: o nada das pretensas coisas *em si*, e o acto de imaginação que as põe lá. É isto substituir o «real mesmo» por algo simplesmente «imaginado»? No imediato, parece. Mas só no imediato. Isso que se supõe que o real possui a mais – porque não se sabe que se está à janela e, não o sabendo, se resvala para o *em si* – é só uma ilusão; ninguém tem mais tempo do que aquele que efectivamente tem para pensar a mesa no intervalo das percepções, nem, por mais esforços que

<sup>895</sup> *Ideen-I* § 31, pp. 96-101.

faça, este pensamento iguala alguma vez a mesa da percepção: a verdadeira realidade, como resulta do *a-cheio* da percepção e do *a-vazio* da imaginação, é a percepção, e não o pretendo real do realista, *que é sempre só um pensamento ou imaginação*. E assim é bem claro que não só nada se nega verdadeiramente das coisas da nossa experiência, como nós não produzimos, no plano do ser propriamente dito, seja o que for; só imaginamos, e levados pelo que se dá nas percepções, o que supomos existir fora delas.

Mas – é esse o ponto – nem por haver estas dificuldades que derivam da ausência do terceiro acto de consciência, em Husserl há menos quer a negação das coisas *em si* quer o pensamento de que elas são *constituídas* lá pelo sujeito. Ao contrário, é mesmo nesse sentido que vai todo o seu esforço. Basta, para nos convenceremos, invocar a hipótese da destruição do mundo. Se a ordem da experiência – que é contingente, mas que de facto sempre se confirma – desaparecesse, também desapareceriam as coisas da experiência. Conclusão: as coisas pura e simplesmente não são *em si*, mas o resultado de uma *constituição* por parte do sujeito, o resultado (porque é isso o que constituição quer dizer) de uma *doação de sentido* (*Sinngebung*). Tudo está, assim, na compreensão deste conceito. Ora «doação de sentido» nada tem de misterioso, antes não é senão por sua vez o resultado de sermos uma consciência, com o seu *ver* e a sua *memória*. Vendo o que vê mas também tendo memória, ela *liga* o presente ao passado, e traz este passado para o presente, onde ele se faz o futuro para a experiência. É o que se observa por exemplo no *reconhecimento* de uma pessoa; ou antes, porque é aí que melhor se vêem os reenvios em jogo, num *falso* reconhecimento. Vendo no presente determinado rosto, logo através da memória o identificamos com um rosto conhecido, e uma vez assim identificado (e uma vez que julgamos que ele está aí na percepção) trazemos para o presente as demais características dessa pessoa, que aí ficam a aguardar a nossa experiência subsequente. Mas logo alguma coisa, nesta mesma experiência subsequente, não se confirma, e afinal foi um falso reconhecimento. *Associamos*, pois, por *identificação* a actual percepção a uma percepção anterior, e *associamos* à actual aquilo que antes esteve associado por *sucessão* à anterior, posto que esta, na sua concretude, foi um determinado processo sucessivo. É o que se dá assim ao nível da nossa experiência já plenamente constituída dá-se igualmente, ainda que de uma forma primitivamente mais pobre, ao nível originário da constituição do que ele chama os «campos sensíveis». Ao percorrer por exemplo uma cor verde, eu «identifico» cada porção à porção anterior, constituindo assim um «campo homogéneo», frente ao qual «contrasta» por exemplo um campo amarelo. Embora por minha parte julgue, na linha do que vimos para Bergson, que antes de mais o mundo é uma perigosa «pista de corpos em movimento», com o que isto significa de não-atenção às diferenças de cor, antes de atenção aos *limites* e ao *movimento* do que chamarei uma «não-colorida extensão visual», temos aqui sem dúvida, sem necessidade de recorrer às formas *a priori* de Kant, antes só à «síntese temporal» dos dados homogéneos que em cada campo se apresentam à consciência, a constituição das coisas: quero dizer, temos, sem as formas *a priori*, cada campo como um *conjunto determinado*, o que o autor da *Crítica* obtinha graças ao espaço e ao tempo,

e ao primeiro grupo de categorias<sup>896</sup>. Aliás, para além desta ligação já explícita, há ligações implícitas, posto que a consciência é «afectada» quer pelo passado que *não* é evocado quer pelo que se dá perceptivamente no presente como «plano de fundo» da atenção; mesmo que, como diz, só os elementos «mais intensos» (em «força» ou «insistência») a «acordem», fazendo «recebê-los»<sup>897</sup>. Mas deixemos estas ligações ainda de certo modo preconscientes, e concentremo-nos antes nas conscientes e por essa razão bem explícitas. É um facto que a consciência, ao fim de uma experiência prévia, em que por assim dizer inventaria o que há, a começa a organizar. Como diz nas *Meditações cartesianas*, «na primeira infância tivemos de aprender a ver as coisas», porque o que primeiramente é dado «não contém ainda nada do que [mais tarde] um simples golpe de vista pode explicitar como coisa»<sup>898</sup>. Essa organização é uma associação. Primeiro, por sucessão: os conjuntos de determinações que as coisas são dão-se, para a descoberta que é a percepção, sucessivamente. Depois, por identificação e antecipação: visto agora o lado de cá de uma coisa, através da memória identificamo-lo com outros dados semelhantes vistos, e antecipamos, agora para esta coisa, as determinações que antes experimentámos nos outros processos de percepção. Eis as coisas aí constituídas, a oferecerem-se para a experiência. Elas são sempre *mais* do que a determinação que actualmente experimentamos, e esse mais é uma *antecipação* que a experiência nos ensinou a fazer. A fazer decerto *passivamente* – os «actos» que nós fazemos já supõem e por isso já se dão sempre sobre as coisas constituídas – mas nem por isso menos como uma operação executada por *parte* da consciência. E justamente porque se trata da consciência, como uma operação *motivada*. A passividade significa só que o Eu não toma a iniciativa, mas há na mesma (então automática, digamos) toda a operação que há. E a motivação – a motivação associativa, para além da racional que consiste na dedução, em só termos no predicado o que já temos no sujeito – é função da facilidade em passar de uns elementos a outros da associação e, portanto, fundamentalmente do hábito. Na verdade, a sua evidência está em que, sendo o lado visto da coisa idêntico a um outro visto anteriormente, então também agora há as determinações que na experiência anterior vimos sucederem-se a esse lado. Mas para que isto suceda, é preciso *passar* deste lado presente ao lado anterior na memória e, também na memória, *passar* deste último às determinações que na experiência se lhe seguiram; o que, para além da original impressividade que em alguns casos faz manter mais vivos esses dados na memória, se realiza fundamentalmente através da repetição que gera o hábito. Conclusão: a força da evidência da motivação funda-se na força da passagem. Mas isto obviamente não significa que, justamente fundada na força da passagem, não haja essa força da evidência. Tanto a há que chegamos a enganar-nos às vezes nos reconhecimentos que fazemos.

E agora, sim, estamos em condições de compreender a hipótese da destruição do mundo e como ela serve a Husserl para mostrar, de um modo quase experi-

<sup>896</sup> EU § 16, pp. 84-89. Para a constituição dos *conjuntos determinados*, ver acima o nosso § 53.

<sup>897</sup> *Ibid.* § 17, pp. 89-93.

<sup>898</sup> CM § 38, pp. 66-67.

mental, como as coisas não existem *em si*, antes são *constituídas* pelo sujeito. Há uma ordem na experiência que, apesar de contingente, se mantém efectiva. É a ordem, como agora sabemos, que permite antecipar a experiência seguinte, a partir da experiência anterior; a ordem pois da *repetição do mesmo*, que Bergson não via quando argumentava que o caos é só uma ordem diferente. Se supusermos que ela desaparece, também as coisas desaparecem. Na verdade, se nada se pode então antecipar, elas, como o conjunto de determinações para além da que actualmente se vê, não têm ocasião para se formar – para se com-por – e pura e simplesmente não se falará nelas; o mundo ficará reduzido a um puro fenómeno, a uma *exclusiva* sucessão de fenómenos. Esta a experiência quase palpável, a um tempo, da inexistência das coisas *em si* e do que elas na verdade são, *constituições* a partir da experiência. Daí que Husserl possa resumir tudo escrevendo lapidarmente que a consciência «nulla “re” indiget ad existendum»<sup>899</sup>. Não carece de nenhuma coisa para existir, porque nada há para além do que ela constitui. O que evidentemente pressupõe que já nem se fala quer no ser inatingível de Descartes e Kant, quer mesmo no ser que efectivamente se dá na experiência mas que, durante o tempo em que não se dá, é para a atitude natural pensado *em si*. Isso é um ponto definitivamente adquirido – e portanto em que já aqui sempre estamos – desde *A ideia da fenomenologia*. Por isso agora o problema da transcendência se põe à partida de uma outra maneira. Agora o mundo, como escreve no fim do parágrafo, «tem em virtude do seu sentido um ser puramente intencional; tem por consequente o sentido secundário ou relativo de um ser para a consciência. Este é um ser – resume – que a consciência põe nas suas próprias experiências e que por princípio não é acessível à intuição e determinável senão como o que permanece idêntico no diverso motivado das aparências – um ser pois que *para além* desta identidade é um Nada»<sup>900</sup>. E antes, ao preparar esta destruição, escrevia que as coisas «*só são tais enquanto coisas da experiência*», que «é ela que lhes prescreve o seu sentido», graças ao seu «encadeamento empírico ordenado de determinada maneira»<sup>901</sup>. Pelo que podia escrever, como numa fórmula, um pouco adiante: «O conceito autêntico da transcendência da coisa não deve ele próprio ter outra origem que o próprio estatuto eidético da percepção, isto é, que os encadeamentos de *estrutura* determinada a que chamamos experiência legitimante (*ausweisende*)». Legitimante, porque funda a antecipação, mas também porque depois a confirma, já que nem há antecipação sem confirmação. E então, no conjunto, o processo completo consiste em antecipar, mais ou menos determinadamente segundo já se conhecem as coisas ou não, e em confirmar ou infirmar essa antecipação, numa articulação em que as antecipações anteriores se continuam a desenvolver, corrigem ou refazem, segundo a própria confirmação ou infirmação da experiência<sup>902</sup>. E esta doutrina

<sup>899</sup> *Ideen-I* § 49, p. 162.

<sup>900</sup> *Ibid.* p. 164.

<sup>901</sup> *Ibid.* § 47, p. 156.

<sup>902</sup> *Ibid.* pp. 157-158.

que aqui e reiteradamente encontramos nas *Ideias-I* manter-se-á depois sem alteração por toda a sua obra. Este é bem o núcleo do pensamento do nosso Autor.

### 3. A intuição doadora

Mas ele põe em relevo um outro aspecto positivo a que a redução dá lugar. O ver era condição do ser. Na parte negativa isso significava que *sem* ver não havia ser. Positivamente significa que ele tem de estar *presente*, como a *condição efectiva* do que há. Pois, se sem ele pura e simplesmente não há o ser, o que fica da redução *só fica, e é o que é, se ele*, com a sua presença irredutível, o possibilitar. É o que ele diz particularmente no capítulo II da IV secção das mesmas *Ideias-I*. Di-lo primeiro em geral, enunciando o princípio. «Quando se fala nos objectos reais (...) o que é então enunciado tanto como pensado – se pelo menos se fala racionalmente – deve poder ser “fundado”, “legitimado” (*ausweisen*), “visto” (*sehen*) directamente ou atingido numa “evidência” (*Einsehen*) mediata. Por princípio deve haver uma correlação (...) entre o “ser verdadeiro” ou “real” e o “ser legítimável racionalmente”»<sup>903</sup>, isto é, que se vê e vê *completamente*, como já se depreende do acabado de dizer e o vai explicitar logo a seguir. No § 136, com efeito, ele vai dizer em que consiste, concretamente, esta legitimação racional. Considerando os vários modos como o «sentido» nos pode ser dado, desde o inteiramente a vazio à sua plenitude corporal, vai estabelecer que ela tem o seu ponto de partida numa «intuição doadora originária», ou seja, na presença «corporal» da coisa. Então é claro como o ser «real» se funda na *visão completa* ou racional. Na verdade, se na intuição doadora originária nós considerarmos, não já a face noética, mas a noemática, «nós descobrimos – escreve – o carácter de corporeidade (*Leibhaftigkeit*), enquanto plenitude (*Erfülltheit*) originária, fundido com o sentido puro; e o sentido, junto com este carácter, desempenha então o papel de base de apoio em relação ao carácter posicional do noema, ou noutros termos, em relação ao carácter de ser». «Quando a coisa aparece corporalmente – escreve ainda abaixo – dir-se-á que a sua posição *pertence* ao seu aparecer», que «é “*motivada*” pelo aparecer»<sup>904</sup>. Estamos (comentarei) portanto já na orientação noemática. E assim, voltados para o objecto, vemos o que estamos a referir (primeiro ao nível do sentido e depois em carne e osso) *inteiramente aí*; então *isso*, *isso mesmo*, *está aí* e é *real*: há aí *algo* para a consciência, que ela obviamente, enquanto o vê, não pode negar, antes só afirmar, e afirmar precisamente como *real*, como *ser*<sup>905</sup>. A «intuição doadora» é assim, tão-simplesmente,

<sup>903</sup> *Ibid.* p. 458.

<sup>904</sup> *Ibid.* pp. 460-461.

<sup>905</sup> Não refiro no texto, para simplificar, o que pode significar este *real*, este «carácter de *ser*». Na tradição, ainda se podia identificar a existência com a *transcendência* das coisas em relação a serem conhecidas (como quer que essa transcendência se concebesse). Mas no nosso Autor, ao menos enquanto ele se mantém na linha para que tende todo o seu esforço (já falámos na ambiguidade essencial do seu pensamento e defini-la-emos melhor já no próximo parágrafo), não há essa

a face noética que *tem aí* o objecto. Ela doa o objecto, porque ela é a condição com a qual há o objecto, e sem a qual não o há. Não há aqui (ao contrário do que vimos para a constituição – que não se deve de nenhum modo confundir com esta doação) produção alguma por parte do sujeito. Há (abstraindo já do duplo do objecto na noese, questão que analisaremos mais adiante) rigorosamente só o *ver* o objecto. Simplesmente o ver tem agora o poder de vida ou de morte. De vida se está presente, de morte se está ausente.

Tem tanto o poder de vida ou de morte – e é o segundo modo como Husserl mostra bem como o ver é positivamente condição do ser – que mesmo as coisas naturais, com as suas determinações ao infinito, se têm de ver. Não decerto de uma maneira efectiva. Como ele mesmo sublinha, elas «não podem ser dadas (...) em nenhuma consciência fechada, finita (*abgeschlossen*)»<sup>906</sup>. Contudo o princípio mantém-se: «A *todo* o objecto “que existe verdadeiramente” – repete – corresponde por princípio (...) a *ideia* de uma consciência possível na qual o objecto pode ele mesmo ser apreendido de maneira *originária* e desde então *perfeitamente adequada*»<sup>907</sup>. Neste contexto, a solução é então a seguinte: «a doação perfeita da coisa é prescrita *enquanto* “*Ideia*” (no sentido Kantiano)»<sup>908</sup>. O que por sua vez é possível porque «para toda a apreensão incompleta é prescrito por via de essência *como* ela pode ser tornada perfeita»<sup>909</sup>. Tratando-se das coisas

transcendência; o ser propriamente dito é o que é dado na intuição originária. Assim, que pode significar atribuir o *ser*, o «carácter de ser», a *existência* pois, ao objecto que «está aí corporalmente»? Só justamente a existência *enquanto* – como o vimos nomeadamente no § 11 ao distinguir entre si existência e movimento – a *contraposição de uma coisa ao nada*. A coisa vista corporalmente existe, porque, em virtude do jogo do tempo, ou o que é o mesmo em virtude do jogo das coisas com o nada, ela está agora *aí e não* o nada, enquanto depois está *aí* o nada *e não* ela. E esta contraposição, o ver as coisas contra o pano de fundo do nada, o que quer dizer a «existência», e o «real» quando usado neste sentido. E julgo que é isto que está no «carácter de ser» de Husserl, ainda que de contrabando e sem ele saber: na verdade, se está certa a nossa análise, essa contraposição está lá, mas só de contrabando e mesmo sem ele suspeitar porque também ele, como sempre tem acontecido, não se apercebe ainda dela, antes está preocupado, no caso, com a evidência, com a presença das coisas *ao sujeito*, e com a corporeidade ou não dessa presença; basta evocar, se é preciso, o § 73 de *Experiência e juízo* em que, tratando-se formalmente do «juízo de existência», tudo se resume a passar do visado a vazio no juízo ao dado a cheio na intuição. Embora por outro lado, e bem, ele situe os caracteres dóxicos para além do núcleo noemático.

Além disso notemos que esta posição – do «carácter *posicional*» – nada tem a ver com a posição que vimos à obra na «constituição». No vocabulário de Husserl, «posicional» opõe-se a «neutral», o puro noema sem os caracteres dóxicos; e então significa fundamentalmente existência. Se ele guarda ainda alguma coisa do *pôr* – como na verdade guarda (como o próprio nome o comprova): a consciência *põe* os caracteres dóxicos ou *abstém-se* – este *pôr*, sim, é então uma *constituição*, mas trata-se neste caso de *pôr* apenas uma determinação que é uma relação: exactamente a consideração – *face à presença da coisa* – de que ela está *aí e não* o nada. Lá, punha-se a coisa; aqui, *na presença dela*, põe-se a sua relação ao nada.

Enfim notemos que, nestes dois tipos de posição, não se trata da *posição* própria do *dizer*: do *pôr*, através do duplo que são as palavras, o que se passa na esfera do real, tal como a curva no sinal de trânsito põe – porque aponta para – a curva da estrada. A esfera do *dizer* é justamente um duplo de significação, que tem por função apontar para o que *já* se passa no real.

<sup>906</sup> *Ideen-I* § 143, p. 480.

<sup>907</sup> *Ibid.* § 142, p. 478.

<sup>908</sup> *Ibid.* § 143, p. 480.

<sup>909</sup> *Ibid.* § 142, p. 478. Sublinhado nosso.

naturais, como elas são espaciais, há com efeito uma regra que nos diz como seria necessário proceder com vista a alcançar a perfeita doação; tal regra consiste em percorrer o *contínuo* espacial. Ora, nestes termos, é certo que «um acto finito» jamais poderá percorrer «a infinitude em todos os sentidos do contínuo». Mas – e é exactamente a solução — «a ideia deste contínuo e a ideia da doação perfeita que ele prefigura são ideias *evidentes*»<sup>910</sup>. O que quer dizer: jamais se podem ver as determinações ao infinito das coisas naturais; mas *vê-se como* isso seria possível, tem-se a regra que declara como se alcançaria esse infinito. À falta de melhor, já é ver alguma coisa, já é de algum modo lá chegar. – Evidentemente, comentaremos, se estamos neste esforço para dominar o infinito, até parece que de algum modo o dominamos. Só que ele é justamente infinito, e por mais que avancemos ficará *sempre* um conjunto de determinações *por* ver. Bem podemos, tomando a regra, ver em geral *como* ele se alcançaria, e mesmo, no afã de o comprovar, *pôr-nos* concretamente a percorrer as determinações, de modo a, vendo uma e outra e outra, as tentar ver todas; ficará sempre o que *nunca* se verá, não visaremos mais as determinações como *vistas* mas como *não* vistas. Pois bem, neste caso, temos então de admitir *o que não é* visto, o ser *sem* o ver? Husserl não põe o problema. Ele está tão preocupado em tentar fazer ver o infinito que nem lhe vêm ao espírito essas determinações que, precisamente por se tratar de um infinito, nunca se vêm a ver. Mas é claro que esta mesma preocupação – e o princípio, que está na sua base – não deixam dúvidas quanto à resposta. Se ele tivesse posto o problema, teria concluído que essas determinações *ainda só são o que são porque, se o pudessem, seriam vistas*. Elas, repitamo-lo, *não* são vistas e portanto são apenas *ser*, quero dizer, «*ser não visto*», porque não estamos agora a embarcar no processo ao infinito, a experimentar *como* tudo seria conhecido, antes a considerar as que *nunca* se verão; mas como para Husserl o ver é a condição do ser, e por isso mesmo ele se esforça por dominar o próprio infinito, mesmo elas têm de ser pensadas *em função* de um ver possível: elas são o que, se fosse possível, se veria, e portanto, embora aparecendo-nos imediatamente como *não vistas*, são mediamente da ordem do *visto*; através das espécies do *não visto* é afinal o *visto* que lá se pensa. Husserl, repitamo-lo, não põe expressamente este problema; mas se o pusesse, para respeitarmos a coerência do seu pensamento, a solução não poderia ser outra. Para além da regra e do processo efectivo em que nos lançamos ao infinito, que tudo resolvem numa série de determinações *vistas*, o próprio *não-visto* – que se saltamos fora do processo lá fica sempre – é só o imediato em relação ao mediato que é o *visto*. Nele, o ver é bem, como era para nós, o mais essencial, o sol que faz nascer – e por isso cria – o mundo.

<sup>910</sup> *Ibid.* § 143, p. 480.



§ 84. *Falta do terceiro acto de consciência: o primeiro erro de Husserl*

1. *A questão, e plano de desenvolvimento*

É *ainda*, porém, o sol que faz nascer o mundo. O que quer dizer que há mesmo um ver e, correlativamente, um mundo, um ser *por* ver. No nosso caso, como nos lembramos, também havia ao princípio um ver: o pensamento que pensava as coisas no intervalo das percepções; e para o fim da análise (no fim do § 82.4.5) passou de novo a havê-lo para acompanharmos Husserl na sua luta contra o realismo. Mas a nossa conclusão era que não o havia. Pois, uma vez estabelecido que só havia as coisas durante o tempo em que não eram percebidas *porque*, de um momento qualquer do tempo, elas eram pensadas lá nesse tempo, não havia mais as coisas *em si* e conseqüentemente também não havia mais as respectivas percepções (e obviamente o pensamento), todo o conhecimento que ainda restava se reduzindo (como o dizíamos no mesmo § 82.4.1) à passagem do a-vazio ao a-cheio. O ver ficou deste modo pelo caminho. Ora não é assim em Husserl. Porquê? Como é isto possível, se ele põe tal como nós o ver como a condição do ser e, conseqüentemente, parte de que o ser da atitude natural não está aí mais para conhecer, antes é substituído por um ser *posto* lá por nós?

Toda a questão está em que ele não descobriu o que nós chamamos, desde a experiência do § 81, o *terceiro acto de consciência*: o pensamento que pensa as coisas durante o tempo em que elas não são percebidas. E isto porque ele nunca põe o *problema* de saber como é possível que elas existam durante o tempo em que permanecem *sem* serem pensadas nem percebidas. O que por sua vez acontece porque nunca levou a sério o cepticismo de Hume. Sendo assim, posto que não se apercebe do terceiro acto de consciência, ele constitui, ele põe de facto lá as coisas durante o tempo em que não são percebidas, mas põe-nas ainda como se elas fossem as coisas da tradição, a precisarem pois de serem percebidas. E o que o pode ter ajudado, neste contexto, a pensar que, apesar da percepção, já não se tratava mais propriamente das coisas da tradição foi a exigência do ver como condição do ser: se elas são lá postas a partir de uma percepção e em função de futuras percepções, elas já são, mesmo antes de percebidas, o *visto*, de tal modo que até se pode conceber a passagem do não percebido ao percebido (porque antes de percebidas só podem ser referidas a vazio) como a passagem do a-vazio ao a-cheio. Nisto, como sempre acontece, só é complicada (se se quer explicar) a ambigüidade; no caso, o *pôr* lá o que afinal é ainda *em si*, e o dizer que já é *visto* o que afinal precisa de ser *percebido*. Vamos analisar o problema, começando pelo primeiro elo da cadeia.

2. *A recusa sem exame do cepticismo de Hume*

Ele decerto tem em alto apreço o Escocês. «Ele foi o primeiro – escreverá na *Lógica formal e transcendental* – a conceber o que nós chamamos os

problemas “constitutivos”»<sup>911</sup>. E na *Crise*, para além de voltar a esta mesma ideia, acrescentará que nem Kant ainda viu isto<sup>912</sup>. Mas para Husserl, como já antes para Kant, Hume é um céptico, e nada mais oposto ao seu espírito. «É precisamente – escreve ele nesta última obra – porque o génio de Hume é espantoso que é insuportável constatar que ele não vai a par com um grande *ethos* filosófico que lhe correspondesse. É o que se nota – continua – no facto de que ele, ao longo de toda a sua exposição, se aplica a disfarçar a absurdidade dos seus resultados e a dar-lhes um significado inocente, ainda que no capítulo de conclusão do primeiro tomo do *Treatise* minuciosamente descreva a terrível aflição em que fica a filosofia que tira as últimas consequências de uma tal teoria. Em vez de – admoesta com alguma dureza – travar o combate com a absurdidade, (...) ele obstina-se no papel cómodo e muito impressionante do ceticismo académico»<sup>913</sup>. É assim bem claro que a Husserl não interessa minimamente descer às razões que levam Hume a esse dito «ceticismo»; para ele *há* objectos, e Hume pura e simplesmente perde-os. «Ele substitui – resume – a percepção, que nos põe logo diante dos olhos as *coisas* (as coisas de todos os dias), pelos simples dados dos sentidos». Explicando que, como Kant já o notou e superou, «a simples sensibilidade, com os meros dados dos sentidos, não se pode elevar a nenhum objecto da experiência». Pelo que, dado que também as formas *a priori* do último não são suficientes, o que lhe faltou foi a «operação escondida do espírito» que é a intencionalidade<sup>914</sup>.

Por isso em Husserl não há a fase que há em Hume, e depois em nós próprios: a *destruição* das coisas durante o tempo em que não se vêem. Ao contrário, sendo-lhe inconcebível esta destruição feita por Hume, ele parte dessa tentativa de destruição e procura antes reconstruí-las. Simplesmente esta reconstrução, exactamente porque ele não põe o *problema* da existência das coisas durante o tempo em que *não* se vêem, pura e simplesmente não responde à questão. *Parece* que se reconstróem as coisas – com a simultaneidade e por isso com a permanência das suas determinações enquanto se vê cada uma delas – porque, para além do processo que leva a saber *quais* as determinações que lá podem estar, *subrepticamente*, e por isso tão acriticamente como no realismo, se *supõem* lá essas determinações; não pelos motivos que se invocam, que apenas levam a uma constituição sucessiva.

### 3. A constituição simplesmente sucessiva de Husserl

É simples. Basta lembrar como se processa esta constituição. Dada a determinação presente, ela leva a uma determinação idêntica passada e esta, por sua vez, leva às determinações sucessivas que então aconteceram, as quais agora

<sup>911</sup> *FTL* § 100, pp. 342-343.

<sup>912</sup> *Krisis* § 25, p. 112. Cf. § 24, pp. 104-105.

<sup>913</sup> *Ibid.* § 23, p. 102.

<sup>914</sup> *Ibid.* § 25, pp. 108-109.

(não numérica mas qualitativamente), em virtude daquela identidade, é suposto que também vão suceder. Como se vê, tudo o que é motivado é que também vão suceder. É claro, *supõe-se* que tais determinações já aí estão, enquanto estamos a ver a presente, e por isso é que pensamos que esta presente faz parte de uma coisa, e não é só o elo de uma sucessão. Mas isto é assim, precisamente porque *supomos* que há coisas e por conseguinte que as determinações que vamos ver a seguir já aí estão *agora*. Ora para tal é que Husserl não aponta nenhum motivo, como não poderia deixar de ser, porque não põe o problema. Ao contrário, em *Experiência e juízo* a constituição é mesmo expressamente identificada com a *indução*, exactamente a indução das nossas leis experimentais, a indução *sucessiva*. Ao falar do «horizonte interno» das coisas, isto é, das determinações que se supõem por trás da determinação vista, ele escreve com efeito: «Assim toda a experiência de uma coisa singular tem o seu *horizonte interno*; e “horizonte” designa aqui a *indução* que, por essência, pertence a toda a experiência e é dela inseparável, já que está na própria experiência. Esta palavra – continua – é preciosa, porque ela indica a indução no sentido habitual de tipo de raciocínio (aquilo mesmo que é uma “indução”) e além disso porque esta última reenvia, para a sua inteligibilidade totalmente elucidada, à antecipação fundamental e originária»<sup>915</sup>. Quer dizer: não só a constituição das coisas é expressamente uma *indução* tal como a das leis experimentais, mas também e inversamente a indução como tipo de raciocínio se funda nessa *antecipação* (que neste contexto nada implica da permanência) fundamental e originária. Assim, é a conclusão clara, é só porque nós *supomos* que há coisas, isto é, porque supomos que as determinações que vamos ver a seguir já aí estão agora, que elas *lá* estão; para a economia da motivação da constituição, nada obriga a fazer essa suposição.

Aliás é por isto que a afirmação por parte de Husserl da simultaneidade e, por conseguinte, da permanência das determinações enquanto vemos a que vemos está longe de ser marcada; ao contrário, porque ele não põe esse problema – antes só supõe que elas *lá* estão – e além disso porque elas nessa altura são só visadas e não percebidas, até parece (pelo menos a quem vem de Hume) que não estão lá. Estão, obviamente. Como por exemplo escreve no § 138 de *Ideias-I*, «o que se oferece à consciência de maneira corporal é, não só o que “propriamente” aparece, mas muito simplesmente a coisa mesma, o todo da coisa segundo o seu sentido global, embora este sentido não seja intuitivo senão numa face e além disso fique indeterminado a muitos respeitos. O que “propriamente” aparece da coisa – conclui – não pode então ser separado e tratado por si mesmo como uma coisa; no sentido completo da coisa, o correlato do sentido forma uma parte *sem independência* que não pode adquirir uma unidade e uma *independência* como sentido senão num todo, o qual encerra necessariamente componentes vazias e componentes indeterminadas»<sup>916</sup>. *Todo*, lemos nós de diversos modos. Embora Husserl tenha tendência, como já dissemos, para tomar a coisa em termos do «X ou substrato determinável», ele fala muita vez, porque ao fim e ao cabo tal

<sup>915</sup> EU § 8, p. 37.

<sup>916</sup> *Ideen-I* p. 465.

substrato não pode ter nele realidade alguma, expressamente nas determinações<sup>917</sup>, que formam então, como em Kant, um simples *con-junto*. É já assim sempre que entendemos as suas coisas, sem substrato pois, e portanto como constituindo simplesmente uma transcendência temporal, a do tempo em que enquanto vemos uma determinação não vemos as outras. Mas – é a questão – porque ele não põe o *problema* da existência dessas determinações durante o tempo em que *não* são percebidas, e porque elas então são só visadas, e ainda por cima visadas *em função* da sua posterior confirmação ou infirmação, posto que só aí é que sabemos se elas existem ou não, até parece que não estão lá; parece que a percepção se reduz a um simples processo *sucessivo*: tendo havido determinada experiência anterior sucessiva, como todas são, antecipamo-la (aplicada à mesma coisa ou a outra), e ela confirma-se ou não, mais uma vez sucessivamente.

De resto, por falar em confirmação, confirma-se o quê? Ela nunca confirma a existência das determinações durante o tempo em que *não* são percebidas. Porque, como é claro, elas são percebidas *agora* (na altura em que o são), e o tempo em que elas existem sem ser percebidas é o *anterior* (e *posterior*) dessa percepção. Mas justamente Husserl não entende as coisas desta maneira. Não só julga que elas estão lá – é isso, como o diz no § 55 de *Ideias-I*, o que dá a «realidade» (*Realität*), a transcendência ao mundo – como julga que ao perceber cada uma *agora* está a confirmar a sua existência durante o tempo em que não é percebida. Ou pior, ele julga que as determinações que *não* estão «propriamente» à ser percebidas ainda são *percebidas*, e não apenas *imaginadas*. Como é isto possível em Husserl? Como é possível que o que só é *imaginado* seja tido por *percebido*? Tal só é possível (para além naturalmente do «X determinável» que tenderá a dar-lhes uma unidade superior à do con-junto, mas não devemos exagerar este aspecto porque tal X mesmo para Husserl não é realidade alguma) porque ele não põe minimamente o *problema* da sua existência durante o tempo em que não são vistas, e por conseguinte – exactamente como o realista – pensa-as sem mais lá a fazer corpo com a determinação percebida, assim podendo ser, embora não propriamente, percebidas com a determinação «propriamente» percebida. Tudo isto – a afirmação sem mais das determinações lá, a sua percepção por tabela da que está efectivamente a ser percebida, e a confirmação *agora* de que elas estavam lá *antes* – só é possível, como é por demais claro, porque, não levando a sério o cepticismo de Hume, ele não põe minimamente o *problema* da existência das coisas durante o tempo em que *não* são vistas. Se isso se faz, o mundo é outro. É desconcertante ouvi-lo candidamente afirmar – *quandoque dormitat Homerus* – que «a coisa percebida pode existir *sem ser percebida*, sem que eu tenha *mesmo* dela a consciência simplesmente potencial (sob o modo da inactualidade descrito mais acima no § 35)»<sup>918</sup>.

<sup>917</sup> Cf. para alguns passos, onde de uma maneira ou de outra é nítido este todo, nomeadamente VZ Suplemento X, p. 167; DR § 16, p. 74; APS Texto complementar I, § 1, p. 85; *Ideen-II* § 15 b) pp. 70-71; CM § 28; *Krisis* § 28, p. 120, § 45, pp. 179-180, § 48, p. 189; EU § 8, p. 40, § 22, p. 122, § 67 a) p. 334.

<sup>918</sup> *Ideen-I* § 41, p. 131. Cf. mais adiante § 45, p. 147, e § 49, p. 161; mas esta é uma afirmação que se encontra com alguma frequência. Sublinhados nossos.

Era exactamente isto que Hume tinha negado: que as coisas pudessem existir sem ser percebidas. É certo que também este autor, ao tentar reconstituí-las, acabou por perder essa exigência: embora falando na «imaginação», que teria o poder de, sobre a «constância» das percepções, as remendar devolvendo-lhes a «continuidade», tal imaginação rapidamente resvala para o simples *ser* da tradição; ou, pelo menos, enquanto levamos a sério que tal ser é apenas uma «ilusão» nossa, uma ilusão do sujeito, ela não é assumidamente um *acto* de imaginação, com o seu *tempo* próprio, tal como acontece com o nosso «terceiro acto de consciência», antes, através de um efectivo acto de imaginação, resvalamos então para um *ser-ilusório*. Por isso Husserl tem alguma desculpa: em parte Hume perdeu o problema com a sua tentativa de reconstituição das coisas. E se nos lembrarmos do papel de Kant nesta matéria, compreenderemos então por inteiro como se formou o seu pensamento. Kant, com efeito, acrescentou mais um ponto ao legado de Hume. Este não considerava as determinações das coisas, mas estas últimas em bloco; e era porque não víamos sempre a mesa, a porta ou a janela, ou como ele exemplifica, o «mar» ou o «sol», que tais coisas, as «substâncias», se desfaziam nos respectivos «fenómenos», fenómenos pois que guardavam ainda (cada um) a totalidade das determinações da respectiva coisa, fenómenos-bloco. Kant acrescentou a isto que se nós não vemos sempre as coisas consideradas em bloco (tal como, estando já constituídas, as tomamos habitualmente na nossa experiência, e por isso é que Hume e depois nós próprios partimos daí) também não vemos, quando consideramos esta ou aquela determinação das coisas, as determinações restantes. Resultado: não ficámos só com as coisas cortadas em fatias de tempo (fatias sucessivas de simultaneidade), mas com elas próprias, em relação ao conjunto das suas determinações, feitas em cacos. Daí, doravante, a necessidade de as conjuntar. Foi o que, primeiro, o autor da *Crítica* fez. E depois Husserl o fez de uma maneira nova: não mais conjuntando os cacos de «uma maneira mítica» porque «às escondidas», como ele mesmo diz<sup>919</sup>, mas de uma maneira «intuitiva», recorrendo à «intencionalidade»; intencionalidade que, neste contexto, é sobretudo o processo de «antecipação» a partir da experiência anterior. Pois bem, com esta intuitividade, será que se vê mesmo constituir-se a permanência? Sem dúvida, à primeira vista parece. Mas a verdade é que é só à primeira vista; realmente, essa constituição é tão cega como a de Kant.

O último autor, com efeito, tudo o que faz é recorrer ao conceito de *simultaneidade* e por aí ao de *permanência*, para dominar, digamos, uma experiência que é sempre sucessiva: percorrendo nós a parede da casa sempre sucessivamente, só podemos ter a simultaneidade, e por aí a permanência de umas partes em relação às outras, se o conceito o determinar. Husserl, porém, se quer manter a visibilidade, não pode recorrer a nenhum conceito. O que quer dizer que a intencionalidade, que tem por função substituí-lo (porque é por intermédio dela que se pensam as determinações que pertencem à coisa mas que não aparecem), se tem de limitar à motivação que a sustenta. Ora esta motivação, como vimos, é a da experiência anterior que a sugere e a da experiência seguinte que a vem confirmar:

<sup>919</sup> *Krisis* respectivamente pp. 130 (§ 30) e 109 (§ 25).

tendo por exemplo havido numa experiência anterior o lado de lá da árvore a seguir ao lado de cá, também agora, ao ver o lado de cá desta, intenciono o seu lado de lá, e a seguir vou confirmar. É isto pois tudo o que ela pode afirmar. Ora, neste contexto, nós supomos sem dúvida que as determinações de uma coisa permanecem, pelo menos durante o tempo em que vemos as outras, sendo mesmo isso que faz com que, neste processo de as vermos, se trate de uma coisa e não de uma pura sucessão. Simplesmente o problema é sabermos que evidência podemos ter disso, porquanto a confirmação, como dissemos, nada vem confirmar relativamente a esse tempo. Pelo que a conclusão é bem esta: tudo aquilo de que temos evidência é de um processo *sucessivo* – como numa lei experimental qualquer – e de contrabando, porque a evidência evocada nada diz a esse respeito, nós introduzimos a *suposição* de que as determinações entretanto (pelo menos durante o processo) permanecem. É bem claro: trata-se da permanência das determinações *durante o tempo em que elas não são percebidas* e, em consequência, não pode haver nenhuma evidência de que estão lá. Pode sim haver algum *outro* tipo de motivação que nos leve a pensar que elas estão lá, e veremos isso já a seguir. Mas aqui, na motivação que o nosso Autor apresenta, nada há disso. Tudo o que há é que, na articulação dos dados que ele apresenta e que é bem a descrição do que a esse nível se passa na nossa experiência, nós sabemos, por indução, *o que* lá pode estar. Mas não sabemos *porque* está mesmo e *como* é possível que esteja. Justamente, tendo em conta a indução que ele apresenta, o mundo *poderia ser uma simples sucessão*. Aliás note-se que nada de importante se perderia, porque só se perderia o que nós *imaginamos* por trás das *percepções*; se quando formos ver o lado de lá da árvore ele lá estiver, para que precisamos de o ter imaginado lá antes? Mas Husserl, e anteriormente Kant, não estão preparados para aceitar isto. Como vimos, eles não levam a sério a crítica de Hume. Ou antes, só a levam suficientemente a sério para lhe opor, principalmente, a visão anterior do senso comum. Isto é: para afirmarem que *há* a permanência, que há as *coisas* nessa sucessão da nossa experiência; não para, *partindo* de que não as há, perguntarem *porque* lá as pomos e *como* lá as pomos. Daí o conceito em Kant, e daí em Husserl que ele subrepticamente *lá* considere, por trás da determinação que estamos a perceber, a existência das outras determinações. O que quer dizer que, se em Kant ainda há o *deus ex machina* do conceito, no nosso Autor nem isso há. Ele sim descobriu, ao lado, e através da sua descrição da articulação da experiência, *quais* as determinações que lá podem estar; para isso sim há intuitividade, tal vê-se. Mas, julgando ter aí tudo, nem procurou mais. Ora de nada isto serve se não houver *razões* para as pôr lá, e mais, porque não há ser sem ver e trata-se justamente do tempo em que elas não se vêem, se não se resolver *como* é possível pô-las lá. De uma e outra coisa, contudo, Husserl nada diz.

#### 4. Os motivos da simultaneidade e por conseguinte da permanência

Para isso, era preciso pôr o *problema*: tomar consciência de que, para vermos uma coisa, *não* podemos ver outras, e vice-versa. Ora Husserl fala sempre antes

Era exactamente isto que Hume tinha negado: que as coisas pudessem existir sem ser percebidas. É certo que também este autor, ao tentar reconstituí-las, acabou por perder essa exigência: embora falando na «imaginação», que teria o poder de, sobre a «constância» das percepções, as remendar devolvendo-lhes a «continuidade», tal imaginação rapidamente resvala para o simples *ser* da tradição; ou, pelo menos, enquanto levamos a sério que tal ser é apenas uma «ilusão» nossa, uma ilusão do sujeito, ela não é assumidamente um *acto* de imaginação, com o seu *tempo* próprio, tal como acontece com o nosso «terceiro acto de consciência», antes, através de um efectivo acto de imaginação, resvalamos então para um *ser-ilusório*. Por isso Husserl tem alguma desculpa: em parte Hume perdeu o problema com a sua tentativa de reconstituição das coisas. E se nos lembrarmos do papel de Kant nesta matéria, compreenderemos então por inteiro como se formou o seu pensamento. Kant, com efeito, acrescentou mais um ponto ao legado de Hume. Este não considerava as determinações das coisas, mas estas últimas em bloco; e era porque não víamos sempre a mesa, a porta ou a janela, ou como ele exemplifica, o «mar» ou o «sol», que tais coisas, as «substâncias», se desfaziam nos respectivos «fenómenos», fenómenos pois que guardavam ainda (cada um) a totalidade das determinações da respectiva coisa, fenómenos-bloco. Kant acrescentou a isto que se nós não vemos sempre as coisas consideradas em bloco (tal como, estando já constituídas, as tomamos habitualmente na nossa experiência, e por isso é que Hume e depois nós próprios partimos daí) também não vemos, quando consideramos esta ou aquela determinação das coisas, as determinações restantes. Resultado: não ficámos só com as coisas cortadas em fatias de tempo (fatias sucessivas de simultaneidade), mas com elas próprias, em relação ao conjunto das suas determinações, feitas em cacos. Daí, doravante, a necessidade de as conjuntar. Foi o que, primeiro, o autor da *Crítica* fez. E depois Husserl o fez de uma maneira nova: não mais conjuntando os cacos de «uma maneira mítica» porque «às escondidas», como ele mesmo diz<sup>919</sup>, mas de uma maneira «intuitiva», recorrendo à «intencionalidade»; intencionalidade que, neste contexto, é sobretudo o processo de «antecipação» a partir da experiência anterior. Pois bem, com esta intuitividade, será que se vê mesmo constituir-se a permanência? Sem dúvida, à primeira vista parece. Mas a verdade é que é só à primeira vista; realmente, essa constituição é tão cega como a de Kant.

O último autor, com efeito, tudo o que faz é recorrer ao conceito de *simultaneidade* e por aí ao de *permanência*, para dominar, digamos, uma experiência que é sempre sucessiva: percorrendo nós a parede da casa sempre sucessivamente, só podemos ter a simultaneidade, e por aí a permanência de umas partes em relação às outras, se o conceito o determinar. Husserl, porém, se quer manter a visibilidade, não pode recorrer a nenhum conceito. O que quer dizer que a intencionalidade, que tem por função substituí-lo (porque é por intermédio dela que se pensam as determinações que pertencem à coisa mas que não aparecem), se tem de limitar à motivação que a sustenta. Ora esta motivação, como vimos, é a da experiência anterior que a sugere e a da experiência seguinte que a vem confirmar:

<sup>919</sup> *Krisis* respectivamente pp. 130 (§ 30) e 109 (§ 25).

tendo por exemplo havido numa experiência anterior o lado de lá da árvore a seguir ao lado de cá, também agora, ao ver o lado de cá desta, intenciono o seu lado de lá, e a seguir vou confirmar. É isto pois tudo o que ela pode afirmar. Ora, neste contexto, nós supomos sem dúvida que as determinações de uma coisa permanecem, pelo menos durante o tempo em que vemos as outras, sendo mesmo isso que faz com que, neste processo de as vermos, se trate de uma coisa e não de uma pura sucessão. Simplesmente o problema é sabermos que evidência podemos ter disso, porquanto a confirmação, como dissemos, nada vem confirmar relativamente a esse tempo. Pelo que a conclusão é bem esta: tudo aquilo de que temos evidência é de um processo *sucessivo* – como numa lei experimental qualquer – e de contrabando, porque a evidência evocada nada diz a esse respeito, nós introduzimos a *suposição* de que as determinações entretanto (pelo menos durante o processo) permanecem. É bem claro: trata-se da permanência das determinações *durante o tempo em que elas não são percebidas* e, em consequência, não pode haver nenhuma evidência de que estão lá. Pode sim haver algum *outro* tipo de motivação que nos leve a pensar que elas estão lá, e veremos isso já a seguir. Mas aqui, na motivação que o nosso Autor apresenta, nada há disso. Tudo o que há é que, na articulação dos dados que ele apresenta e que é bem a descrição do que a esse nível se passa na nossa experiência, nós sabemos, por indução, *o que* lá pode estar. Mas não sabemos *porque* está mesmo e *como* é possível que esteja. Justamente, tendo em conta a indução que ele apresenta, o mundo *poderia ser uma simples sucessão*. Aliás note-se que nada de importante se perderia, porque só se perderia o que nós *imaginamos* por trás das *percepções*; se quando formos ver o lado de lá da árvore ele lá estiver, para que precisamos de o ter imaginado lá antes? Mas Husserl, e anteriormente Kant, não estão preparados para aceitar isto. Como vimos, eles não levam a sério a crítica de Hume. Ou antes, só a levam suficientemente a sério para lhe opor, principalmente, a visão anterior do senso comum. Isto é: para afirmarem que *há* a permanência, que há as *coisas* nessa sucessão da nossa experiência; não para, *partindo* de que não as há, perguntarem *porque* lá as pomos e *como* lá as pomos. Daí o conceito em Kant, e daí em Husserl que ele subrepticamente *lá* considere, por trás da determinação que estamos a perceber, a existência das outras determinações. O que quer dizer que, se em Kant ainda há o *deus ex machina* do conceito, no nosso Autor nem isso há. Ele sim descobriu, ao lado, e através da sua descrição da articulação da experiência, *quais* as determinações que lá podem estar; para isso sim há intuitividade, tal vê-se. Mas, julgando ter aí tudo, nem procurou mais. Ora de nada isto serve se não houver *razões* para as pôr *lá*, e mais, porque não há ser sem ver e trata-se justamente do tempo em que elas não se vêem, se não se resolver *como* é possível pô-las lá. De uma e outra coisa, contudo, Husserl nada diz.

#### 4. Os motivos da simultaneidade e por conseguinte da permanência

Para isso, era preciso pôr o *problema*: tomar consciência de que, para vermos uma coisa, *não* podemos ver outras, e vice-versa. Ora Husserl fala sempre antes



na nossa «liberdade» em vê-las. Ele não se apercebe de que há um tempo, que é mesmo a maior parte da duração delas, em que elas pura e simplesmente não se podem ver. E, é essa a questão, se não se podem ver, *porque* pensamos nós que elas existem? Porque o facto é este: quer se trate das coisas ou obviamente das determinações, nós estamos convencidos de que elas existem durante esse tempo. Ora porquê? O realista decerto dirá que as coisas são independentes de serem vistas e por conseguinte estão lá porque estão e é tudo. Mas isto, no passo actual das nossas análises, já nem é resposta. Ora, ataquemos então o problema, o que nos leva a pensar que as coisas estão lá durante o tempo em que não são percebidas? Hume já começou a indicar a solução. O mar está lá, sempre que lá formos vê-lo. O que quer dizer: há uma «constância» das percepções do «semelhante»; assim sendo, nós temos a «tendência» para «imaginar» as coisas – no caso, o mar – nos intervalos das percepções. Se abstrairmos para já de que, no caso, o mar unificado é ainda afinal para Hume um mar *em si*, independente das percepções e dos actos de imaginação que o pensam nos ditos intervalos, nós temos aí sem dúvida um certo motivo que nos leva a pensar a permanência das coisas durante o tempo em que não são percebidas. Só que poderia haver um processo simplesmente sucessivo *exactamente igual* ao processo das percepções havidas, e então nada permaneceria. Sendo assim, o que nos diferencia um caso e outro? Julgo que é um outro dado da experiência. Nesta, com efeito, há o movimento (de toda a espécie) das coisas, e há por outro lado o nosso próprio movimento, local e cinestésico, que nos faz vê-las ou deixar de as ver. Conjugando os dois, acontece que podemos chegar antes de uma coisa começar e sair depois de ela acabar, ou chegar depois de começada e sair antes de acabada. Pois bem, quando vemos acabar uma coisa, não podemos pensar que ela continua. Mas em contraste, se não a vemos acabar, em princípio ela continua. E *em princípio* quer dizer que nós nada inventamos em relação à experiência. Havendo nela o que acaba e o que não, este último em contraste significa que continua para além desse momento em que o deixámos. Isso decerto, digamo-lo logo, não é nenhuma garantia: pode deixar de existir no exacto momento em que também nós o deixámos (de modo que já não vimos o seu nada e consequentemente o seu acabar) ou num momento seguinte. Mas, se tal acontecer, teremos de o constatar depois; ao deixarmo-lo sem o ver acabar, ficámos a pensar, exactamente em contraste com a experiência do acabar, que ele continua. A meu ver, é este o motivo *positivo* que nos leva a pensar que as coisas permanecem durante o tempo em que não são percebidas, e a experiência que depois fazemos vendo-as repetidas vezes só nos vem confirmar (embora nunca naturalmente no tempo em que *não* há a respectiva percepção) essa *convicção incipiente*. Mas é claro, uma vez isto dito, é sem dúvida depois a experiência repetida que nos vem *concretizar*, dar *realidade* a essa inicial convicção. Daí a importância do motivo de Hume.

E naturalmente o que se diz da experiência do não-acabar diz-se da experiência do não-começar: em contraste com as coisas cujo nada ainda vemos, pensaremos as outras como *já estando aí antes*. Muito provavelmente a visão que Husserl tem de que o mundo já aí está sempre para a experiência íntegra também este não-começar das coisas. Bem como o seu não-acabar, posto que o mundo é

sempre já o fruto de toda uma experiência, antes de tudo passiva, que se constituiu, isto é, que se interligou, que se sintetizou, com todos os dados presentes e passados e futuros que isto implica. Embora, como é natural, estes não-começar e não-acabar não sejam tomados nele como a resposta a um *problema* da permanência, que não põe, mas apenas como outros tantos ingredientes (e não tematizados) da sua descrição da experiência. Aos quais devemos acrescentar, assim também de modo ingénuo, mas desta vez tematizados, três outros aspectos da sua doutrina que, uma vez posto o problema da permanência, podem ser tomados como outros tantos motivos para a nossa crença nela. O primeiro é a sua concepção do espaço, não mais à maneira kantiana em que ele era para a consciência sempre sucessivo, e por essa razão é que era necessário o conceito de simultaneidade, mas à partida e sempre já como uma simultaneidade, ainda que limitada ao que de cada vez somos capazes de ver<sup>920</sup>. Isto obviamente ainda não acarreta a permanência. Mas permite-a, se passarmos ao segundo aspecto. Trata-se agora da sua doutrina da atenção, que ele concebe como uma ilha num campo de inatenção<sup>921</sup>. Se nomeadamente tomarmos esta atenção, não no seu grau extremo, em que nos deixamos absorver pela coisa a que estamos atentos, mas num grau médio, de tal modo que enquanto tomamos atenção a essa coisa ainda vemos com alguma nitidez o resto, podemos por exemplo percorrer a parede da casa, saltando de uma porção a outra, sem nunca deixar de ver toda a parede, que assim permanece durante esse movimento. É certo que desta vez a parede permanece, sim, mas ainda como *percebida*; contudo, e é desta maneira que isto pode ser um motivo para a permanência *não*-percebida, tal prepara-nos para a possibilidade deste último tipo de permanência: pois, se ela é possível *percebendo-se*, e até percebendo-se já quase no limite da percepção (ao menos atenta), porque não será também possível a *não*-percebida? Percebendo nós permanências constantemente – elas não se dão só ao nível dos dados visuais, mas também por exemplo ouvindo o vento ao mesmo tempo que olhamos continuamente o livro ou a mesa – isso sem dúvida induz-nos a pensar que também há as *não*-percebidas. Enfim Husserl, como já o referimos, concebe as coisas como um espaço materializado simultaneamente pelos dados visuais e tácteis. Sendo assim, como eu posso ver e tactear ao mesmo tempo as coisas, quando só tenho um dos dados posso concluir que também lá há o outro. E quem diz a motivação que resulta da articulação destes dois dados dos sentidos diz, embora já não tão directamente como aqui, a que resulta da articulação de todos os outros: o cheiro que me leva a pensar na nafta queimada, ou o assobio que me leva a visualizar o melro; a cada momento, através dos dados dos sentidos efectivamente percebidos, o mundo realmente ausente faz-se-nos presente. De todas estas maneiras – que se reduzem à experiência das permanências e à simultaneidade de vários dados sensíveis – se julga existir o mundo simultâneo àquilo que de cada vez efectivamente percebemos.

<sup>920</sup> Cf. VZ § 1, p. 10; DR § 14, p. 65 e § 21, pp. 94-95; *Ideen-I* § 81, p. 273; *GPh* § 2, p. 92; *APS* Texto complementar I, § 2, p. 87; *EU* § 36, pp. 187-188.

<sup>921</sup> Cf. nomeadamente o § 35 de *Ideen-I*, pp. 111-115.

### 5. A ambiguidade essencial do seu pensamento

Mas tal mundo existe – e é agora o problema de *como* a permanência, para além de motivada, *pode* existir – de que modo? Como pode fazer-se-nos presente o mundo ausente? É óbvio, a própria descrição da experiência nos aponta a solução: através da *imaginação*. A permanência que não é «propriamente» percebida, como ele dizia, pura e simplesmente *não* é percebida. Aliás, *por definição*, este é um mundo que jamais poderá ser percebido, porque se trata do tempo em que justamente as coisas *não* são percebidas. Por isso Hume está certo ao invocar precisamente a «imaginação». Só que ele não assinala nenhum *tempo* para o *acto* dessa imaginação; o que faz com que, através de um efectivo *acto* de imaginação nosso, se resvale (como o vimos para o realista no nosso § 82.1) para um ser *em si*, independente ou «distinto», como ele diz, quer das percepções quer da imaginação. Que ele fique no pensamento de Hume em definitivo «ilusório», porque posto lá pela nossa imaginação, ou insensivelmente readquirida a realidade do anterior ser da tradição, isso nem nos importa aqui: ao fim e ao cabo aquela realidade é que era ilusória. A questão é que ele não descobre o «terceiro acto de consciência», e por conseguinte a sua solução para o problema da permanência só podia ser a sua contraditória negação: a admissão de novo de um ser que pode existir *sem* ser visto. Pois bem, Husserl, não levando a sério a crítica de Hume, nem tem lugar para a eventualidade dessa descoberta. E é essa a razão da essencial ambiguidade que há no seu pensamento.

Por um lado, com efeito, ele constitui as coisas, o que quer dizer que elas não são mais *em si* mas *postas* pelo sujeito; e ainda, se o ver é a condição do ser, ele põe-nas como *vistas* e não como o simples *ser* anteriormente a ser visto. Mas, por outro, elas têm de ser percebidas: o que faz com que elas afinal sejam *em si* e *não* possam ser postas, e sejam *anteriores* ao ver, não podendo portanto ser o *visto*. Que há ainda a percepção, nem é preciso prová-lo; ele quase não fala em outra coisa. Mas, se é preciso, atente-se em dois ou três passos. Nas *Ideias-I*, ao estabelecer no § 45 a diferença entre as vivências ou ser imanente e as coisas ou ser transcendente, ele diz que as últimas, justamente ao contrário das primeiras, existem na sua imensa maioria sob a forma de *não* percebidas: «o campo da minha atenção (...) não é infinito», escreve; e mesmo, se considerarmos o «plano de fundo» desta atenção, isto é, o campo à sua volta que já é percebido mas de forma não atenta, ele «não engloba senão uma pequena parte do meu em-torno». Aliás, mesmo esta pequena parte que é percebida justamente é *percebida*, o que implica principalmente um ser como existindo *sem* o ver. E é – notemo-lo bem – exactamente esta a diferença que há entre o ser imanente, em que nada existe para ser percebido, e o transcendente, que enquanto tal *precisa* de ser percebido<sup>922</sup>. Mais tarde, na *Síntese passiva*, dirá exactamente o mesmo, mas de uma maneira ainda mais formal: no ser imanente, «o *percipi* e o *esse* coincidem», enquanto que no transcendente «o *esse* se distingue principalmente do *percipi*»<sup>923</sup>. E já antes na *Filosofia como*

<sup>922</sup> *Ibid.* § 45, pp. 146-148.

<sup>923</sup> *APS* § 4, p. 107.

*ciência rigorosa* ele escrevia: «não há, na esfera psíquica, nenhuma diferença entre ser e fenómeno; e se a natureza é um modo de ser que se manifesta através dos fenómenos, os fenómenos (...) não são por sua vez um ser que se manifeste através de outros fenómenos de um novo plano»<sup>924</sup>; isto é, num caso, há o ser e a consciência que toma consciência dele, no outro já tudo é desde sempre conscienciado, havendo só um plano. É pois bem claro: as coisas são pensadas como o simples *ser*, que só passa a *visto* com o ver da consciência. Mas por outro lado, precisamente, ele quer que seja o sujeito a *pô-las* e que elas sejam o *visto* e não o ser.

Isto só é possível, em primeiro lugar, porque sem o terceiro acto de consciência Husserl não sabe com exactidão como a constituição se faz. Então o ser que lá é posto é o *ser da tradição*. Quer dizer, não é um *acto* da imaginação, em cujo *tempo* se passa a duração da coisa, nada mais havendo, mas ao contrário, resvalando nós desse acto para a coisa, é esta mesma que há. Contudo, esta coisa é agora pensada por Husserl *em função* do ver; posta lá a partir de uma percepção anterior e a fim de, como ele sempre diz, «percepções *possíveis*»<sup>925</sup>, ela é fundamentalmente um ser *visto*. O que significa que nós estamos agora no extremo oposto ao do realista. Mas precisamente extremo oposto de um mesmo género. Também para o realista, com efeito, como resulta das nossas análises, a coisa é ao fim e ao cabo o visto. Simplesmente o que ele acentua é o inverso do acentuado por Husserl; não sabendo que elas só são o que são porque vistas, julga-as como *não* vistas, enquanto Husserl ao contrário as julga como o que elas são, não *antes* da percepção, mas *na* percepção. Pode assim dizer-se que há uma continuidade de um extremo ao outro e, por conseguinte, que há precisamente o que o nosso Autor quer, uma conversão das coisas da atitude natural para as da atitude transcendental. Estas últimas ainda são as da atitude natural, porque se parte delas. Mas, por outro lado, acentuando-se que são *vistas*, elas são então do âmbito do sujeito e podem não só ser *postas* por ele mas ainda ser do domínio do *visto* ao ponto de se poder interpretar a percepção como a simples passagem do a-vazio ao a-cheio. Só que tudo isto, evidentemente, não passa de uma ambiguidade, como já é ambígua a própria concepção do realista. Se neste se leva a sério que as coisas existem *sem* o ver, elas pura e simplesmente desaparecem. E não é por em Husserl se pensar que essas mesmas coisas afinal já são o *visto* que elas verdadeiramente o são: porque, se é precisa a percepção, elas são o *não* visto. Bem podemos pensar que elas já são isso mesmo que depois a percepção nos dá; justamente a percepção tem de no-las dar, há o abismo que separa o não-consciente do consciente, e elas então são, antes da percepção, o absolutamente *em si*. – Nós não sabemos com exactidão como Husserl pensa mesmo as suas coisas. Uma ambiguidade caracteriza-se por não se verem os problemas, e quando eles se vêem não se pode fazer como se eles não se vissem. O mais que se pode é traçar o âmbito em que ela se move, recorrendo aos factos da respectiva teoria,

<sup>924</sup> SW p. 44.

<sup>925</sup> Como aí mesmo no § 45 de *Ideias-I* acabado de citar, p. 147.

e nomeadamente aos mais extremos. Ora por um lado é um facto que Husserl chega a pôr muita vez o conhecimento, desde a Sexta Investigação Lógica, em termos do esquema «sentido-preenchimento»: há um simples «a-vazio» e depois a respectiva «plenitude». O que obviamente já se passa dentro do conhecido, e não precisa da percepção. Mas por outro este mesmo conhecimento é sempre, pelo menos na esfera das coisas naturais (veremos no § 86 o que se passa em relação aos objectos lógicos), uma *percepção*. Ora é certo que um determinado a-vazio continua nesta, porque antes da percepção ainda não há a presença das coisas e portanto elas só podem ser referidas a vazio. Mas tal a-vazio, e é essa a questão, não é mais só o a-vazio do futuro a-cheio, é *todo* o ser que depois temos, só que ainda por conscienciar. O que imediatamente traz para o âmbito do problema as *próprias coisas por conscienciar* e faz saltar o esquema «sentido-preenchimento». Eis exactamente a ambiguidade. Por um lado não há mais as coisas de *antes* da percepção; mas por outro é exactamente isso que há. Ambiguidade que, uma vez descoberta, tem de ser desfeita. Em que sentido? É óbvio: a favor da percepção. Pelo que já sabemos. Porque Husserl, sem dúvida, tenta chegar ao esquema «sentido-preenchimento»; mas, não tendo chegado ao terceiro acto de consciência, o ser que lá é suposto anteriormente ao preenchimento não é um ser *a vazio*, antes são as *próprias coisas da tradição*, donde ele como toda a gente parte. É este o facto. Ele fez todos os esforços para superar este realismo da tradição. Mas não chegou lá. Preso, como os primeiros portugueses, pelos escolhos do problema, não chegou à Índia. Fez tudo, repitamo-lo, para lá chegar. Mas ainda ficou em Portugal. Husserl é D. João II.

Se tomarmos um exemplo, compreenderemos talvez melhor. Hoje em dia, julga-se que o Universo tem cerca de 15 biliões de anos. Esta sua espantosa duração para trás só passou a existir no século XX. Se nunca fosse pensada, pura e simplesmente não existiria, como na realidade não existiu para todos os homens antes. É claro, o realista dirá que este ser do Universo lá esteve, e só não foi descoberto. Se estão correctas as nossas análises, nós sabemos quem tem razão e mesmo como o realista chega à sua conclusão. Mas suponhamos que este último também tem razão. Aqui importam duas coisas. A primeira, que esta duração para trás do universo é justamente um exemplo de como as coisas, durante o tempo em que não são percebidas, são constituídas: no caso, a partir da *percepção* actual do afastamento das galáxias, nós *imaginamos* essa duração. A segunda: supondo que o realista tem razão, e que nós também a temos ao pensar que essa duração para trás do Universo só existe *se e durante* o tempo em que a pensamos, então estas duas concepções são os extremos em relação aos quais a concepção de Husserl é um meio termo. Ele também *põe*, também constitui como nós as coisas no tempo em que elas não são percebidas. Mas não conhecendo o terceiro acto de consciência, porque não é problema para ele o problema de Hume, ele põe-nas lá ao fim e ao cabo *como o realista*. Só parece que não é assim porque ele pensa esse ser em função do *visto*. Mas não só tal ser não é o *visto*, porque não é um *acto de imaginação*, como a percepção é *precisa* na economia do seu sistema para nos fazer aceder ao seu «ser transcendente». Ele no fundo quer acabar – é nesse sentido que vai todo o seu esforço – com este ser transcendente. Mas afinal mantém-no e, como veremos a seguir, ele vai ser mesmo o *estranho*

que aí está constantemente a condicionar a consciência: é esse estranho com efeito que dá a *matéria* a esta e que assim origina, conjuntamente com o ver, o tempo. Em definitivo, Husserl não saiu de Portugal.

### § 85. Ainda o conhecimento como representação: o segundo erro

Mas não é só o ser por ver que Husserl ainda mantém. A *hylê* da vivência é para todos os efeitos o duplo através do qual se conhece o objecto ou noema. O conhecimento continua pois a pôr-se em termos de representação. Não se trata, é claro, da representação *quod*, daquela em que o duplo é *o que* se vê e não se vêem as coisas, como em Descartes e Kant; essa é, como vimos no § 82.3.2, ao fim de três séculos e meio destruída pelo nosso Autor. Mas trata-se da *quo*, daquela em que as coisas, já se vendo, só se vêem contudo *através* do duplo, como acontecia antes de Descartes e volta a acontecer em Husserl. Porém volta, com um papel metódico e por isso com uma importância que antes não tinha. No pensamento pré-cartesiano, as coisas existiam sem ser vistas e, por conseguinte, o duplo só era preciso por o conhecimento se ter posto – muito antes da perspectiva teórica de saber *o que ele é* – na perspectiva prática da *aquisição* de conhecimentos; que existisse ou não esse duplo, isso era completamente indiferente para as coisas, estas existiam com uma total independência dele. Agora não é assim. Porque o ver é condição do ser, e porque, dado o hábito do duplo, não há ver sem ele, tal duplo é também a condição das coisas; se antes as coisas, por não serem fundadas (pelo ver e consequentemente pelo duplo), é que eram o que havia de primeiro e por isso o verdadeiramente importante (reduzindo-se o duplo a um modo de as carregarmos conosco para as situações em que precisávamos delas: dizer que também o havia na percepção era um acrescento *inessencial*), agora, em virtude da fundação, o que é primeiro e por isso mais importante é o duplo, porque só haverá no plano das coisas o que primeiro houver no plano do duplo. Ora, sendo assim, como se articula em Husserl este duplo com as coisas? Para quê mesmo haver ainda coisas, se já temos de ter tudo no duplo? Ou pelo menos não são elas agora o espelho, a cópia do duplo, enquanto antes o duplo é que era o espelho, a cópia das coisas? E por outro lado, se tudo se passa em primeiro lugar ao nível do ver mais o duplo, ou seja, ao nível da vivência (*Erlebnis*), como se põe o problema do acesso da matéria ou *hylê* à consciência, como se põe o problema do seu conhecimento? E antes de tudo, o que é ao certo esta matéria, como a pensa Husserl e consequentemente por que razão a afirma? Eis as questões que a este propósito inevitavelmente se levantam. Começemos pela última.

## 1. Um equívoco

### 1.1. Os dados do problema

A matéria da vivência é em Husserl o fruto de duas perspectivas diferentes. Por um lado, da tradicional representação *quo* que, como o dissemos nomeada-

mente para Kant no § 48.2, se encontra por toda a parte, da «matéria do sentido interno» justamente nele às coisas «codificadas no cérebro» das Neurociências de hoje em dia. Por outro, das modernas análises da Psicologia que levaram à doutrina da organização das *sensações* em *percepções*, isto é, à integração dos meros *dados dos sentidos* nos *conjuntos perceptivos* que definem para nós as coisas tal como elas se nos apresentam. Estas sensações, sim, são reais, são efectivos dados da consciência. Mas, como sabemos, a *matéria* do sentido interno de Kant ou, o que é o mesmo, o duplo *quo* da tradição, não; tal duplo não só não se nos atravessa no caminho quando vemos as coisas, como não é senão, na sua essência, as palavras que referem a vazio as coisas, nada delas possuindo. Pois bem, é da síntese das duas perspectivas que nasce a matéria de Husserl. Ele interpreta os dados do sentidos, que se integram na percepção, como aquilo *através do qual* nós atingimos as coisas; e então não só tais dados dos sentidos ganham o seu papel mediador, como o duplo *quo* da tradição ganha a realidade que ele mesmo não tem. A concepção da consciência, não como o *puro* ver, mas como um ver que tem em si *aquilo* através do qual vê, é naturalmente, na linha do que sempre aconteceu na tradição, o seu ponto de partida, sendo mesmo isso que lhe faz tomar os dados dos sentidos como *meios* para as coisas. Mas por outro lado é o carácter indesmentível de realidade que estes mesmos dados dos sentidos têm que *realiza* a concepção mediadora da tradição; sem isso, e apesar da força própria de que toda a tradição se reveste, Husserl talvez não aceitasse essa mediação. Ele, com efeito, só quer aceitar o que verdadeiramente se dá à consciência; ele é, como ele mesmo declara, um positivista: «Se por “positivismo” – escreve com efeito no § 20 de *Ideias-I* – se entende o esforço, absolutamente livre de preconceitos, para fundar todas as ciências no que é “positivo”, isto é, susceptível de ser apreendido de maneira originária, então somos *nós* os verdadeiros positivistas»<sup>926</sup>. Neste contexto, se o duplo que se supõe na consciência fosse só aquilo que ele na verdade é, justamente uma *suposição* que nunca ninguém viu (nem podia ver, porque ele é nada; a sua aparente evidência é só, uma vez partindo nós da sua necessidade, a desta necessidade, nunca mesmo a *sua* evidência), tal duplo muito provavelmente só apareceria a seus olhos como um «preconceito», como uma dessas entidades metafísicas que a experiência não confirma, e pura e simplesmente seria abandonado. Se isto não acontece – ao contrário, se a *hylê* em Husserl é o verdadeiro pivô do seu sistema, a rocha sobre a qual se constrói toda a sua filosofia – é porque justamente ele liga as duas coisas. Tal em verdade não é possível, porque, como vamos já ver, os dados dos sentidos não são só esse *meio suposto* através do qual vemos as coisas mas eles mesmos já *coisas*, ainda que elementares porque sem a organização da percepção, e por outro lado o verdadeiro meio é nada. Mas é deste equívoco que se entretece o seu pensamento.

Que ele identifica os dados dos sentidos com o duplo da tradição é o que já se vê e com toda a clareza nas *Investigações lógicas*. «Se os chamados conteúdos

<sup>926</sup> p. 69.

imanescentes – escreve com efeito – são bem antes simples conteúdos *intencionais* (intencionados), então, em contrapartida, os *conteúdos verdadeiramente imanescentes*, que pertencem à composição real das vivências intencionais, *não são intencionais*: eles constituem o acto, eles tornam a intenção possível enquanto pontos de apoio necessários, mas não são eles próprios intencionados, não são os objectos que são representados no acto. Eu não vejo – exemplifica, e atentemos bem nas palavras – sensações de cores mas objectos coloridos, não ouço sensações auditivas mas a canção da cantora, etc»<sup>927</sup>. Não o diz, porém, só aí; ao contrário, di-lo um pouco por toda a sua obra, com particular realce para as *Ideias-I*, onde extensamente analisa a correlação noese-noema. A título de exemplo citemos apenas a conclusão do § 36, onde ele inicia a descrição da consciência como intencionalidade. «Vê-se na verdade facilmente que *nem todo o momento real (reelle)* incluído na unidade concreta de uma vivência intencional possui ele próprio o carácter fundamental da intencionalidade (...). Esta restrição diz respeito por exemplo a todos os *data de sensação (Empfindungsdaten)* que desempenham um tão grande papel na intuição perceptiva das coisas. Na vivência que constitui a percepção deste papel branco, ou mais exactamente na componente que se reporta à qualidade de brancura do papel, nós descobrimos por uma deslocação conveniente do olhar o dado de sensação “branco”. (...) Enquanto conteúdo que figura (*darstellender*) o branco do papel tal como ele nos aparece, ele é *portador* de uma intencionalidade, mas não é ele mesmo a consciência de alguma coisa»<sup>928</sup>. Como vemos, a doutrina é a mesma: através do dado de sensação «branco» (que descobrimos por reflexão) percebemos o branco do papel. O que sim é novo nesta obra é o aprofundamento de como esta mediação se processa. Mas por isso mesmo também é aí que o equívoco se vê melhor.

Tomemos com efeito o § 97, que conjuntamente com o § 41 é o ponto mais alto desta análise. O exemplo aduzido é o da cor da árvore, que se vai sucessivamente percorrendo com os olhos e, desta maneira, conhecendo por «esboços» (*Abschattungen*). «Aquilo que se esboça – escreve – é uma só e mesma cor noemática que, na unidade contínua de uma consciência perceptiva que muda, acede à consciência *como* cor idêntica e em si mesma invariável, numa multiplicidade contínua de cores sensuais». Temos tudo, nesta fórmula concisa. Mas ele ainda diz mais abaixo que o noema é a «multiplicidade» que permanece, face à «unidade» que a percorre; unidade que são precisamente as cores sensuais; estas, substituindo-se constantemente, percorrem aquela que permanece<sup>929</sup>. E assim o primeiro ponto a notar é que estas «cores sensuais» não são obviamente *o que*

<sup>927</sup> LU 2.2, V Investigação § 11, p. 176. Cf. mais adiante § 14, p. 184: «Mais importantes para nós [do que as diferenças atencionais] são as diferenças entre a existência do conteúdo no sentido de *sensação* consciente, mas que não se tornou ela mesma um objecto de percepção, e o conteúdo no sentido precisamente de *objecto de percepção*. A escolha que fizemos do exemplo do som dissimula um pouco esta diferença, sem contudo a suprimir. *Eu ouço* pode querer dizer em psicologia: *eu experimento uma sensação*; na linguagem usual, quer dizer: eu percebo, eu ouço o *adagio do violinista*, o *chilrear dos pássaros*, etc».

<sup>928</sup> *Ideen-I* pp. 117-118.

<sup>929</sup> *Ibid.* p. 337.



se vê no noema (são qualitativamente idênticas mas numericamente distintas), porque justamente este último é algo que permanece e elas não, elas aparecem e desaparecem ao ritmo do percorrer dos olhos; se o que se vê no noema fosse, numericamente, estes dados (no caso) do sentido da vista, o noema pura e simplesmente passaria a ser uma corrente de consciência, quero dizer, reduzir-se-ia a uma pura sucessão em que cada elemento apareceria e logo desapareceria, e não seria mais a simultaneidade de umas partes em relação às outras e por conseguinte a permanência que é. Precisamente o que é preciso começar por marcar bem, ainda antes de que os dados dos sentidos não são o que se vê no noema, é que este último é decerto um *con-junto* como em Kant; mas, tratando-se das coisas, não é um conjunto puramente sucessivo, antes, para as coisas poderem ser o «ser transcendente» que as caracteriza, tem de ser um conjunto de elementos *simultâneos*; só pode na verdade haver ser *transcendente* na exacta medida em que os elementos forem *simultâneos* à percepção que de cada vez temos. Importa tanto mais marcar isto quanto Husserl não o faz. Ele decerto fala aqui na «imutabilidade» do noema face à «mutabilidade» da *hylê*, e diz por toda a parte que o ser transcendente das coisas é «espacial», o que em boa verdade já implica tudo. Mas porque tal simultaneidade como vimos não é problema para ele, e porque como agora estamos a ver ele mantém o conhecimento em termos de representação, no qual o noema já é à partida objecto para a noese e por conseguinte já não é, desse ponto de vista, preciso procurar *aquilo que faz com que haja objecto* em mais parte nenhuma, ele não marca suficientemente essa simultaneidade em relação à percepção que de cada vez temos. Donde a necessidade de a marcarmos nós: é apenas e só porque os elementos simultâneos à percepção actual já existem agora, mas não são percebidos, que eles são *transcendentes* à consciência e podem *aparecer*. E não podem portanto, é o que nos importa deduzir aqui, identificar-se – já que permanecem – com o ser puramente sucessivo e por isso efémero que são os dados dos sentidos.

### 1.2. A sucessão-permanência é possível sem meio

Simplemente, e é esse aqui o nosso problema, os dados dos sentidos não podem ser, eles mesmos, o *meio através do qual* nós vemos os momentos correspondentes do noema. Em primeiro lugar porque pura e simplesmente não precisamos de meio nenhum, para efeitos desta sucessão dos esboços face à permanência dos momentos esboçados. Isso só é assim porque se parte da existência desse meio. Se não o houver, há na mesma tanto essa sucessão como essa permanência. É simples. Suponhamos que não há realmente esse meio e que simplesmente percorremos o *próprio* noema. Ou, o que é o mesmo, suponhamos que o acto de conhecimento é só, por parte do sujeito e como o vimos no § 61.4 para o caso de Bergson, o *ver*. Nesse caso, já que não há meio nenhum, é claro que os esboços só podem ser esboços *do* próprio noema. Mas, é a questão, nem por isso deixa de haver quer a sucessão quer a permanência. Passa-se aqui o mesmo que com um foco de luz a percorrer uma multiplicidade. As partes estão

lá antes e depois de iluminadas, antes e depois de vistas, e por isso permanecem; contudo, consideradas enquanto iluminadas, enquanto vistas, são puramente sucessivas. Mas há mais: com a vista, com a consciência, acontece uma coisa que não acontece com a luz. *Nós de cada vez só vemos o que vemos, mesmo dentro do campo visto*. Se nos lembrarmos do que no mesmo passo dissemos para a demonstração de Bergson de que a essência do número é o espaço, compreenderemos logo. Ao pensarmos as unidades de um número, por exemplo do 3 ou do 4, o que pensamos no imediato, porque é a isso que atendemos, são as *simples unidades*:  $1+1+1$  ou  $1+1+1+1$ . Mas podemos depois pensar que cada unidade é por sua vez um número, e um número ao infinito, com as respectivas unidades. Passa-se exactamente o mesmo aqui. Em cada esboço da cor da árvore, eu vejo apenas o que vejo, podendo depois, *dentro* de cada um deles, ver mais este pormenor e aquele e aquele... E há sempre naturalmente, *fora* de cada esboço, as restantes partes da cor. Pois bem, eu posso tomar, à vez, uma de duas atitudes possíveis. Se, vendo o que vejo em cada um, *pensar ainda* que há quer as partes exteriores quer as partes interiores em que se integra a parte vista, e que mesmo esta parte vista antes não era (e depois não será) vista, de modo que o que eu estou a ver agora é a aparição de algo que antes não aparecia, eu tenho em toda a sua plenitude o noema, tenho o noema em toda sua transcendência. Mas se abstrair das partes exteriores e igualmente das interiores, de tal modo que só tenho mesmo de cada vez o que imediatamente vejo, eu tenho para todos os efeitos aquilo a que Husserl chama os dados dos sentidos, mas aqui *exclusivamente* ao nível do noema. Isto é: não preciso dos dados dos sentidos para nada, mesmo para efeitos do que ele diz nas *Lições sobre o tempo* quando escreve que «não tem absolutamente nenhum sentido dizer que um ponto do campo visual [enquanto a simples aparição do espaço objectivo] está afastado um metro do canto desta mesa aqui, ou que está ao lado ou por cima dela». O campo visual, *abstraindo* de todas as partes interiores e exteriores que se dão com o efectivamente visto, evidentemente não se *situa* mais e, por isso, não está ao pé do que quer que seja; aliás nem nenhum ponto dele se pode situar em relação a um outro ponto de um outro campo sobreponível ao primeiro mas sucessivo, porque nada permanece de um campo a outro; só há situação dentro de cada campo, *mas* vista de um golpe, *sem* poder ser analisada, porque qualquer passo da análise é saltar para outro campo sucessivo. Evidentemente Husserl, ao referir-se à não-situação das aparições de espaço, está a pensar no duplo do sujeito através do qual nos referimos ao espaço objectivo; por isso mesmo ele acrescenta ainda que «a aparição da casa não está ao lado da casa, por cima ou a um metro dela»<sup>930</sup>. Mas precisamente o que aqui estamos a pôr em relevo é que não precisamos de nenhum duplo para toda esta articulação que ele descreve entre o esboço e o que é esboçado; o esboço que de cada vez temos da casa, considerado apenas em si mesmo, isto é, abstraindo do que não se vê dela e do espaço que dela se estende até nós, *dá-se exactamente onde se dá a casa, mas*, em relação ao que permanece, e que por isso é um espaço

<sup>930</sup> VZ § 1, pp. 8-9.

objectivo, *não se situa em parte nenhuma*, não se dando por isso «ao lado da casa, por cima ou a um metro dela».

1.3. *Se fossem o meio, os dados dos sentidos pura e simplesmente não se veriam*

Mas não é só porque não precisamos dos dados dos sentidos para a articulação da sucessão com a permanência que acontece que não é através deles que vemos as coisas. Em segundo lugar eles não são esse meio porque, para o serem, eles teriam de nos ser acessíveis *só pela reflexão*, exactamente como acontece com o duplo *quo* da tradição; o que faria com que eles deixassem de ser aquilo que nós na verdade vemos, para passarem a ser o que *nunca* veríamos. Mais uma vez é simples. E Husserl, no fundo, já o diz, embora como é natural querendo significar o contrário. Quando ele estabelece que a reflexão se funda na retenção<sup>931</sup>, está a estabelecer que não há reflexão. Por esta simples razão: porque o que se retém é o *objecto* percebido antes, não o *acto de percepção* que supostamente o percebeu. Com esta teoria da reflexão como memória (antes de tudo como retenção, mas depois mesmo como memória segunda e como protensão e previsão segunda), aparentemente ele resolve as aporias da reflexão da tradição, que queria ainda ver, vivo, o próprio ver, o que naturalmente não podia acontecer porque, quando o via, por essa razão mesma ele já estava morto. Agora, na verdade, porque já não se trata de querer ver o ver vivo, mas mesmo assim se trata de o ver sob o modo da memória imediata em que ele quase ainda aí está vivo, parece que a reflexão finalmente é possível. Só que apenas o parece. E parece-o, afinal, porque a humanidade está *convencida* de que há lá mesmo um *ver* e o *duplo* através do qual esse ver vê o *objecto*. Porque (para além do erro desse convencimento, como já sabemos), se olharmos sem mais para o que temos na retenção – para o que a retenção enquanto retenção-de-alguma-coisa (seja o que for) tem de ter –, o que encontramos é o *objecto* que acabamos de ter na percepção, e *nada do acto* de percepção. Dirão talvez que a retenção não é propriamente a reflexão. Sem dúvida, e Husserl não as confunde: uma dirige-se para o *objecto* anterior e a outra para o *acto* desse *objecto*. Mas a garantia da última está em que nós temos ainda quase corporalmente o *objecto* da percepção anterior e é *com fundamento nele* que então também temos de ter o respectivo *acto* de percepção. O que quer dizer que não há evidência nenhuma (mesmo que só quase-corporal) de tal *acto*, antes só a *dedução* – que passando pelo *objecto* se funda afinal na convicção da humanidade de que há um ver e o respectivo duplo – de que ele tem de aí estar. Mesmo quando se trata, no seu exemplo, da alegria de que a certa altura tomamos consciência não só como presente mas como tendo acompanhado já antes o «curso do nosso pensamento a desenrolar-se de uma maneira livre e frutuosa», isso não é verdadeiramente reflexão nenhuma. Decerto, porque ela e

<sup>931</sup> *Ideen-I* § 77, p. 248.

todos os sentimentos são subjectivos, no sentido de que por exemplo uma cor ainda existe no mesmo lugar para dois sujeitos mas uma dor de dentes ou a alegria só existe para o sujeito que a sente, sempre se julgou que ela é mesmo subjectiva; e daí, muito provavelmente, que ele se lembre logo dela para exemplo da reflexão. Mas não é disso que aqui se trata. Ela é um *objecto* como outro qualquer. Um objecto portanto que existe *onde* existe, e que é o que é, precisamente o *ser-bom*, como escrevíamos para significar a essência do prazer. É certo que ela pode ser, como o examinámos para o caso de Bergson no § 64.1, muito menos delimitável no seu ser do que o prazer de uma bebida ou uma dor de dentes. Mas é ainda sempre, mesmo que difusamente, delimitável; no caso, ela é a atmosfera boa do curso do pensamento, que é, este último, nem mais nem menos do que a série dos objectos examinados, quaisquer que eles forem. Supor que este objecto (que ela é) – para se poder tratar de um problema de reflexão no sentido que aqui está em jogo – é um «acto intencional» como ele diz nas *Investigações lógicas*<sup>932</sup>, isto é, um *ver* e um *meio* através do qual se vê o *objecto que alegra*, isso é não só *supor* apenas o que nunca ninguém viu mas também, se se leva a sério que só há alegria porque há o *objecto* que alegra, reduzir a alegria ao objecto com o qual ela apenas sinteticamente se dá e portanto pura e simplesmente perdê-la. Há sem dúvida, se a alegria já acompanhava o curso livre e frutuoso do pensamento antes que atendêssemos a ela, uma alteração nesta sua passagem da situação anterior para a seguinte. Mas esta alteração, como ele mesmo chega a dizer<sup>933</sup>, é a da passagem do que está no campo da inatenção para o da atenção, não tem nada da reflexão.

#### 1.4. *Eles convertem-se no simples meio quo da tradição*

Já temos assim que os dados dos sentidos não podem ser eles mesmos o meio através do qual nós vemos o noema por duas razões: primeiro porque não precisamos deles para a articulação da sucessão com a permanência e depois porque, se fossem mesmo tal meio, eles pura e simplesmente não seriam vistos. Contudo eles não podem ser tal meio só por estas razões negativas; há também uma razão positiva. Se levarmos a sério que eles são mesmo «dados dos sentidos» – os dados dos sentidos que se nos dão de facto na nossa experiência, e a que falta só a sua organização em percepções – então decerto eles serão bem uma realidade e não poderão ser negados; mas em contrapartida eles serão *aquilo mesmo* que nós vemos, e deixaremos nesse caso de ver o noema. Que se trata mesmo dos dados dos sentidos, isso é o que ele nos diz quer chamando-lhes assim quer evocando (como de resto já tivemos ocasião de o constatar na nota 927) que se trata precisamente desses dados dos sentidos de que a Psicologia parte para a

<sup>932</sup> LU 2.2, V Investigação § 15 a) pp. 192-195. O passo do exemplo donde partimos é obviamente o de *Ideen-I*, § 77, pp. 249-250.

<sup>933</sup> *Ibid.* p. 249.

constituição da percepção, com a ressalva apenas de que tal constituição não deve mais ser entendida à maneira empirista mas em termos de intencionalidade. Mas, nesse caso, que eles então são aquilo mesmo que se vê, não se vendo o noema, é não só o que resulta de eles serem tais efectivos dados dos sentidos, mas também o que se torna particularmente evidente quando Husserl junta – precisamente a título de *hylê* – aos *dados de sensação* (*Empfindungsdaten*) os *sentimentos sensíveis* (*sinnliche Gefühle*)<sup>934</sup>. É que estes últimos – por exemplo a dor num pé ou o sabor agradável de um alimento – são para ele, exactamente como nós vimos que eram para Bergson, não só bem *reais*, algo que ninguém negará como efectivamente *dado*, mas algo que se *situa*, que se dá no *próprio* plano dos objectos, a dor *no* pé e o sabor *na* boca<sup>935</sup>. Ora como os dois tipos de dados são em tudo paralelos, então também os dados dos sentidos são bem reais e se situam no próprio plano dos objectos. O mesmo é dizer que, rigorosamente, eles não são mais um meio para vermos os objectos, mas eles mesmos objectos, eles mesmos o noema; se voltarmos por exemplo à «canção da cantora» de que ele falava há pouco, o que nós ouvimos, nesta linha de análise (e que é sem dúvida a verdadeira), são os próprios *sons-sensações*, bem como são as *cores-sensações* que vemos no «objecto colorido». Decerto, cada uma destas cores-sensações integrada no conjunto permanente das demais cores-sensações, e cada som-sensação integrado no respectivo conjunto: é esta integração que faz, como dissemos, com que tenhamos de cada vez um objecto com a sua transcendência e não a simples sucessão de sensações<sup>936</sup>. Mas o importante aqui é que, se estamos a considerar as sensações de som da canção (e igualmente para as sensações de cor do objecto) *já e só ao nível do objecto* porque é aí que se dão, as sensações são esboços *deste* objecto e não um meio anterior a ele. Contudo Husserl não quer à partida tomar as sensações desta maneira; isso implicaria que nos colocássemos logo no plano do objecto e que *não houvesse*, ao menos enquanto analisamos assim o problema, *o plano do sujeito*. Para ele há *intencionalidade* e, por conseguinte, dados dos sentidos por um lado, e objecto, noema por outro. O que precisamente leva, desta perspectiva que é aqui a nossa – que não quer perder a *realidade* dos dados dos sentidos porque quer levar a sério que eles são mesmo *o que se vê* –, à *invisibilidade do noema*. Porque, é claro, se o que se vê são os dados dos sentidos, o noema fica para além disso e é o que não se vê. Ele pode decerto ser pensado lá

<sup>934</sup> *Ibid.* § 36, pp. 117-118.

<sup>935</sup> LU 2.2, V Investigação § 15 b) pp. 196-199.

<sup>936</sup> No caso dos sons, o conjunto não é decerto permanente, como é permanente no caso das cores. Mas o som existe lá, mesmo que não seja ouvido, não sendo pois como os sentimentos que nós já não pensamos lá quando não são sentidos: não há uma dor que não sintamos, mas há muitos sons que não ouvimos. Assim, as fases de um som não são simultâneas no respectivo conjunto, mas são pensadas como simultâneas às nossas percepções que não as incluem. Daí a sua transcendência e a possibilidade da sua aparição. Husserl diz isto, como sempre, invocando as diversas perspectivas que podemos tomar no espaço relativamente a um som; o que está em jogo nestas perspectivas é o que de cada vez *não* ouvimos do som em causa. – E já agora digamos que o objecto que a «canção da cantora» é não se limita naturalmente ao respectivo conjunto de sons; antes inclui, para além destes sons, as suas significações e as emoções suscitadas. Mas a base do objecto é sem dúvida o conjunto de sons. Daí que, para simplificar, só o refiramos a ele.

à imagem e semelhança do que se vê, isto é, conhecido «por imagem»; mas ele mesmo – porque, repitamo-lo, em Husserl há de alto a baixo esta dualidade noese-noema – não se vê. Será que é esta mesmo a sua posição? É claro que não: vimos como ele destrói este modo de conceber a percepção; nós temos um conhecimento directo, «em pessoa» das coisas. Mas então como compaginar os dois tipos de afirmação, por um lado que é o próprio noema que vemos, mas por outro que vemos também os dados dos sentidos, porque se trata aqui justamente de os levar a sério? Será que vemos primeiro os dados dos sentidos e só depois o noema? Sem dúvida, algumas expressões podem sugerir-lo: eles são «conteúdos figurativos para actos de percepção», «pontos de apoio para uma apreensão objectiva»<sup>937</sup>, ou «animados por apreensões»<sup>938</sup> são «portadores de uma intencionalidade»<sup>939</sup>. Mas é claro que não é este, ao menos em definitivo, o seu pensamento. Para além de que não há na nossa experiência nada desta dualidade e conseqüente trampolim, a sua doutrina constante é a de que o que nós normalmente vemos é o noema, e os dados dos sentidos só se vêem *na reflexão*<sup>940</sup>. Pode decerto haver, porque ele toma os dados dos sentidos como o duplo *quo*, o duplo mediador, e porque não sabe (nem pode saber, porque ela é impossível) como se faz esta mediação, uma certa tentação para o dito trampolim. Mas logo a *imediate* presença do objecto ao sujeito, sem nenhuma mediações, o repõe naquilo que é verdadeiramente o essencial: a conversão desses dados dos sentidos no efectivo meio *quo* da tradição, com a mera *suposição* de que o-que-vemos é mediado por um duplo seu em nós. É bem esta concepção ancestral da humanidade que tudo comanda. Sem ela, o problema dos dados dos sentidos *aquem* do objecto nem se poria. Essa concepção – que habitualmente designamos como o conhecimento em termos de representação – chama-se em Husserl «intencionalidade». Esta, com efeito, não se dá só do ponto de vista da *constituição* dos objectos a partir da nossa experiência anterior (de que tratámos nos dois parágrafos anteriores), sendo nesse caso a referência ao que na percepção é só *pensado*, ao que não é percebido «propriamente». Dá-se decerto nesse âmbito e, na economia do seu pensamento, esse é mesmo o seu sentido mais importante. Mas ela é, antes disso, uma outra coisa que, como o compreenderemos no próximo parágrafo, tem para a formação do nosso Autor uma importância decisiva: ela é o salto do sujeito para o objecto *naquilo mesmo que é percebido*, percebido «propriamente». Ou seja, ela põe-se no âmbito do conhecimento como representação *quo*, e não é senão a explicitação daquilo que desde sempre nesta mesma representação está implicado: a mediação, o salto do meio para a coisa. Tudo o que acontece é que, antes de Husserl, esse salto não tem importância, porque a atitude não é a da fundação gnoseológica das coisas. Porque agora é, a intencionalidade passou até a ser a própria definição da consciência<sup>941</sup>.

<sup>937</sup> *LU ibid.* pp. 196-197.

<sup>938</sup> *Ideen-I* § 41, p. 133.

<sup>939</sup> *Ibid.* § 36, p. 118.

<sup>940</sup> *Ibid.* § 38, p. 121; § 77, p. 247; § 98, p. 341.

<sup>941</sup> Consciência, é claro, não como *ver*, que é o que ela antes de tudo é, mas como princípio de *organização* do mundo, que é o que ela depois de Kant predominantemente passou a ser, acontecendo que o primeiro passo dessa organização é o salto do duplo para a coisa.

Eis pois, em resumo, como se formou, e por isso o que é, a sua famosa matéria. Por um lado, Husserl parte dos efectivos dados dos sentidos, que são o objecto da Psicologia enquanto os primeiros elementos que integram a percepção; ele é, ou quer ser, um positivista. Mas por outro ele parte também da ideia de *intencionalidade* que – tendo começado por lhe permitir o que para ele era absolutamente necessário, a realização do *carácter objectivo da lógica* – se lhe impõe definitivamente. Então ele transforma os dados dos sentidos no duplo *quo* da tradição. Ou antes, tenta transformá-los: a ambiguidade, dada a diferença das duas entidades, será permanente. Mas no conjunto ou, o que é o mesmo, feitas as contas, é o duplo que vence. Não porém sem ver a sua impalpabilidade transformada numa aparente realidade. Eis justamente a *hylê*, a sua matéria da vivência. Porque ele parte dos dados dos sentidos, ela parece-lhe bem real. Mas depois, se quer mostrar que isso se vê mesmo, já que é real (como eram reais os dados dos sentidos), só lhe resta dizer que isso *tem* de lá estar. É o que sucede por exemplo no § 41 de *Coisa e espaço*: ele quer mostrar ao seu aluno Ofmann que antes da «casa» há a «aparição» dela; mas só encontra depois de tudo uma maneira de o fazer, referir que a casa «só se mantém lá [naturalmente para o sujeito] nela e com ela [na e com a aparição]»<sup>942</sup>. E o mesmo acontece por exemplo nas *Lições sobre o tempo* ou nas *Ideias-I*. Como chegamos, pergunta, à percepção de um *objecto* que lembramos? Por exemplo, como chegamos à percepção do «teatro iluminado de ontem»? É claro: antes de tudo lembrando o «teatro iluminado de ontem» e não a percepção que percebia o teatro. Mas uma vez isso feito – conclui – «resta naturalmente evidente que a percepção do teatro existia, que eu *percebi* o teatro»<sup>943</sup>. E na última obra ele di-lo até de um modo rotundamente formal: há uma «equivalência *a priori* e imediata das proposições “lembro-me de A” e “percebi A”, “prevejo A” e “perceberei A”»; o que quer naturalmente dizer que tanto a memória como a previsão dos respectivos *objectos* implicam as respectivas *percepções*<sup>944</sup>. Implicam sem dúvida, e por uma «necessidade de essência»! *Se* partimos do princípio de que não há objecto *sem* o respectivo acto! Como dissemos, a evidência deste é a evidência da sua necessidade, não a *sua* evidência.

## 2. A articulação da *hylê* com as coisas

Sabemos o que é a matéria em Husserl e as razões por que ele a admite. Mas ela é agora a fundação das coisas: associada ao ver, é a condição de possibilidade da sua existência. Como se articulam os dois planos?

Já não quero dizer: como eles se articulam, digamos, tecnicamente, como se chega através da matéria às coisas. Como vimos, essa articulação é essencialmente ambígua. Começando a matéria por ser os dados dos sentidos, que se vêem no

<sup>942</sup> DR § 41, p. 178. Itálicos nossos.

<sup>943</sup> VZ § 27, pp. 77-78. Itálicos nossos.

<sup>944</sup> *Ideen-I* § 78, p. 253. Cf. § 77, pp. 248-249.

próprio objecto, é naturalmente lá que antes de tudo os vemos a eles; mas depois, porque o que naturalmente se vê é o objecto, e os dados dos sentidos, uma vez associados à tradição do duplo, se ligam antes ao sujeito, é aquém do objecto que eles são vistos, assim servindo de meio para ele. Meio necessariamente ambíguo, que parece então legitimar-se concebendo-se como o que simplesmente aparece e desaparece, face ao objecto que permanece: através desta realidade só do sujeito, parece que o que se vê é a realidade propriamente dita do objecto. Só que mesmo assim, como é claro, não eliminámos por completo a ambiguidade: ainda vemos este meio ou não? Se, compelidos pela efectiva e então *única* visão das coisas, reduzirmos o meio àquilo que lá *tem* de estar mas que precisamente *nunca* vemos, já diminuámos decerto agora deste modo essa mesma ambiguidade. Mas mesmo então não a destruímos ainda de vez. Porque – nesse caso – é *cá* que vemos o que afinal *só* vemos *lá*? Contudo deixemos tudo isto, que precisamente já não nos importa; sabemos o que está nesse meio e como ele é nada.

Aqui o que nos interessa é o papel de fundação das coisas que a matéria ganha em Husserl. Antes, as coisas existiam independentemente de a haver ou não, e ela quando muito era requerida como uma cópia no sujeito, através da qual este as conhecia. Eram as coisas que existiam primeiro. Agora é ao contrário. Porque o ver é a condição delas, e porque, dado o hábito da cópia, esta passou a fazer parte integrante dele, ela, a cópia, a matéria, passou também a ser condição das coisas. Ou, dito de outro ponto de vista, que é até o mais comum: as coisas já são transcendentem em relação à cópia; se as quisermos conhecer de uma maneira verdadeiramente fundada, não devemos olhar simplesmente para elas mas para a cópia – que é, essa, imanente – através da qual as conhecemos. É este também o ponto de vista de Husserl. E eis justamente o famoso movimento da Fenomenologia do fenómeno para o que o fundamenta, que faria dela uma «fenomenologia sem fenómeno»<sup>945</sup>. Como quer que ponhamos o problema, porém, de ambos os modos a matéria é condição das coisas: só haverá depois nelas o que já houver na matéria; é esta agora que é primeiro. Ora, se isto é assim – e se portanto já temos de ter antes o que vamos ter depois –, para que há ainda o plano das coisas? Não é ele inteiramente redundante, posto que já temos de ter tudo, repetamo-lo, no plano da matéria? Parece-o bem. Mas o caso é que Husserl continua a admiti-lo. E então o problema é: não será ele agora a mera cópia do real, que é agora a matéria? Não será que os planos se trocaram, no que respeita às respectivas densidades de ser? Que o verdadeiro ser passou a ser a matéria, sendo as coisas apenas como uma imagem no espelho? Para além de que continuaria a não haver razão para essa imagem, também não é esta a concepção de Husserl. Se tal fosse o caso, isso teria de ter uma visibilidade semelhante à da troca dos mundos em Platão, e a verdade é que nada disso acontece. Ao contrário, ele

---

<sup>945</sup> G. GRANEL, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Gallimard, Paris, 1968, p. 47. – Como já vemos, a culpa não é de Husserl, mas da tradição. E relativamente à continuação do movimento que haverá de levá-lo à «desconstrução» do presente vivo e a procurar pois o último fundamento da Fenomenologia na *simples* matéria, ainda aí, como veremos a seguir, só se vai pedir a esta matéria aquilo que é *função* do futuro ver, o que faz dela um perfeito *fenómeno*-fundamento.



continuará sempre a afirmar que o verdadeiro ser é o que nós vemos no plano do objecto e não no plano da vivência; este último só tem a importância que tem porque funda aquele. Aliás, se é preciso, isto é particularmente visível quando, na *Crise*, ele critica o mero sensualismo de Berkeley e Hume: «Que em Descartes a sensibilidade imanente produzisse imagens do mundo, isso não chocou ninguém; mas em Berkeley esta sensibilidade produzia o *mundo mesmo dos corpos* e em Hume era a alma no seu conjunto – com as suas “impressões”, “ideias” (...) e leis da associação – que produzia o mundo no seu conjunto, o *mundo mesmo* e não simplesmente uma imagem»<sup>946</sup>. Veja-se a afirmação do *mundo mesmo*. O que há para explicar – e por isso o real propriamente dito – é esse mundo, não uma *imagem* dele.

Certo. Mas ele não diz por outro lado que nós só chegamos ao noema «através (*durch*)» da matéria da vivência, ao ponto de que tal noema «só pode aparecer *quando* os momentos hiléticos (...) são tais e não outros»<sup>947</sup>? O mundo pode assim ser real; mas ele não está dependente de lá ser *posto* precisamente «através» da matéria? Se houver com efeito determinada matéria, ele será de determinada maneira, se houver outra será outro, e se não houver matéria não será, não o haverá. Será que – como esta doutrina o parece implicar – a *constituição* do objecto se processa, não só (como o estabelecemos) em relação à parte dele que *não* é percebida (à parte que só é *pensada* lá para além do que é percebido), mas também e muito antes disso igualmente em relação à parte *percebida*, percebida «propriamente»? Será, por outras palavras, que a constituição *não* consiste só – estando nós já a perceber a parte correspondente do *próprio* objecto, e levados pelos motivos da indução e pelos motivos específicos da simultaneidade – em *imaginar* as restantes partes, mas também e antes disso em *pôr* a própria parte *percebida* a partir da respectiva matéria? É preciso responder e sublinhar que *não* é assim. Não que ele mesmo o sublinhe. Havendo todo um conjunto de pontos que não chegou a definir com clareza, poderá às vezes até parecer que a constituição já começa aqui. Mas não é verdade. Não só pelo que dissemos que é a constituição; também pelo que aqui está em jogo (nem mais nem menos que a representação da tradição) e que se pode pôr em relevo através de uma outra sua doutrina constante. Trata-se da confirmação, ou infirmação, que cada nova percepção traz ao que se *supõe* na coisa que estamos a perceber. Se de cada vez a percepção fosse a *posição* nossa lá – a *partir* da respectiva matéria – do que queremos confirmar, então de cada vez nós teríamos lá apenas o que lá *fosse posto* e nunca nada do que queríamos confirmar. É irremediável: a confirmação só tem sentido se isso que se vai confirmar *já lá for efectivamente suposto* e nós, *passivamente*, apenas lá formos ver se está ou não; se de cada vez lá pusermos o que vamos ver, teremos lá sempre isso, mas nada do ser que, para efeitos de confirmação, lá tem de estar *antes* e de forma *independente* da pretensa posição.

<sup>946</sup> *Krisis* § 24, p. 104.

<sup>947</sup> *Ideen-I* § 97, pp. 338-339.

Por muito que, no imediato, pareça que não é assim, a *hylê* é função do objecto, não o objecto função dela.

O que verdadeiramente se passa, a meu ver, é que Husserl se coloca sim metodicamente do ponto de vista da matéria, porque é essa a perspectiva da fundação do objecto. E então, sem dúvida, parece que este se *constitui* a partir dela. Mas a sua doutrina não se esgota nisto. Vimos como nele continua a haver o «ser transcendente», que precisamente por ser transcendente precisa da consciência para poder «aparecer». Não que este ser, em boa verdade, devesse ser ainda transcendente. Ao contrário até; sendo lá posto por nós a partir das percepções havidas e pelos motivos que sabemos, ele é apenas uma *imaginação* nossa, que dura o tempo que dura. Mas porque ele, como vimos, não sabe que esse ser só existe porque há este «terceiro acto de consciência», o que na verdade acontece é que ele resvala dele e cai no ser *em si*, precisamente o «ser transcendente», que só pode ser *para nós*, que só pode «aparecer», graças à consciência. Eis ainda, apesar de lá ser posto por nós, o ser *para* conhecer. E *para* conhecer, naturalmente, à maneira do conhecimento da tradição, isto é, graças a uma representação *quo*. Pois bem, eis tudo. Se integramos aquela doutrina da mediação do objecto pela matéria no conjunto total da sua doutrina, tal mediação é só e apenas a representação *quo* da tradição. O que significa que a aparente *constituição* do objecto «através» da matéria *não é em verdade* constituição nenhuma. Ou antes, há uma constituição gnoseológica, mas nenhuma constituição ôntica; há só o levar a sério que o conhecimento se faz «por mediação». Na verdade, se ele se faz mesmo desta maneira, nós só poderemos ter no objecto o que *já* tivermos no seu meio; é *neste* que aquele se conhece. Mas precisamente esta mediação é só *para efeitos de conhecimento*; isto é, só está em jogo *tomar consciência* do que está no objecto, através do que está no meio; *não pomos nada* desse objecto. O que faz com que este último seja, em si mesmo, totalmente independente do meio; e ao contrário o meio é que é dependente dele, porque, se ele é meio para o conhecer *a ele*, ele tem de ser constituído como meio *a partir* dele. Ou seja, em conclusão: o ser para conhecer é, no seu *conhecimento*, função da matéria, mas a matéria é, antes disso, na sua *constituição ôntica como matéria* (que ninguém sabe como se faz, supõe-se lá e é tudo), função do ser.

Isto parece fazer uma certa violência àquilo que Husserl ao fim e ao cabo quer dizer? Sem dúvida. Para ele, a fundação gnoseológica é, ela mesma, ontológica. Mas a interpretação que fazemos é exactamente a que é requerida pela globalidade do seu sistema. Porque muito maior violência seria a interpretação contrária. Pois, com efeito, não só não haveria mais um ser para confirmar, como não haveria mesmo quer um universo *único* para todos os sujeitos, quer pura e simplesmente um *universo*. Não haveria um universo *único* para todos os sujeitos, porque o que então seria primeiro e verdadeiramente fundador seria a matéria de *cada* um deles; ora, se o mundo fosse na realidade constituído *a partir* da matéria de *cada* um, haveria tantos mundos quantas estas matérias e não mais o único mundo que ele incontestavelmente afirma. E até nem haveria *universo* algum porque, ao passarmos de objecto para objecto (ou de pormenor para pormenor de um deles), nada permaneceria, tal como nada estaria lá antes; ao contrário, o

objecto só existiria exactamente ao mesmo tempo que a respectiva matéria que o constitua, numa pura sucessão paralela à sucessão dela; assim o verdadeiro universo, aquele em que os objectos permanecem para além do tempo em que são percebidos, teria desaparecido. Não, o objecto não é função da matéria, mas esta do objecto; ela não é senão o *duplo* que no conhecimento por representação se supõe em cada sujeito; multiplicando-se justamente como duplo, como imagem em cada sujeito, ela continua função do único e efectivo objecto que representa. É este o universo de Husserl. Ou seja, o seu mundo continua a ser, no problema que é aqui o nosso, basicamente o da tradição. Há um «ser transcendente» e o seu conhecimento continua a fazer-se por representação. O que na realidade faz com que a sua consciência – contra todas as aparências imediatas – continue a ser *função* desse ser e não ao contrário. Ela é precisamente o *ver* que propriamente o conhece (a verdadeira consciência não é senão isso), e porque o conhecimento se faz por representação, ela é também e mesmo mais visivelmente o *duplo no sujeito* dele: ela é, como era exactamente em Kant (abstraídos os sentimentos, e naturalmente já sem considerar o *ver*), *apenas* este duplo do «mundo exterior»; nada mais lá há e, por conseguinte, nada mais ela é. É certo que – não deixemos de o notar – um outro modo (que ainda não referimos mas que é até o mais englobante) como ele teoriza a constituição dos objectos parece implicar o contrário. Pois, como por toda a parte o refere quase como um refrão, o objecto constitui-se *a partir dos actos do sujeito, como a «síntese deles»*. O que sem dúvida leva a que pareça que nele a consciência não é mais função do ser transcendente, mas ao inverso. Simplesmente só parece. Porque, se na realidade nós partíssemos dos actos do sujeito e não saíssemos deles, tudo o que alcançaríamos, como é claro, seria uma *abstracção* deles – o *comum abstraído* deles –, algo pois imanente, e nunca nada de transcendente. Se nele acontece sempre o contrário (não só nos objectos empíricos, como temos visto, mas mesmo na lógica, como veremos no próximo parágrafo), é porque subrepticamente os actos saltam para esse transcendente; ou antes, porque melhor, é porque esses actos estão, à partida, ordenados para ele: a atitude *normal* é a visão dele, e o ser imanente é sua função, só se vendo por reflexão. Se tirássemos este ser transcendente ao pensamento de Husserl, desfigurá-lo-íamos por completo; ele continua a ser, da lógica ao ser natural, o íman que tudo move. Ele quer sem dúvida partir dos actos do sujeito e não sair deles; como quer fundar onticamente e não só gnoseologicamente o objecto através da matéria. Mas continua a haver um «ser transcendente», em relação ao qual os actos perdem a sua autonomia. O seu universo – apesar de toda a afirmação do *ver* – continua a ser, repitamo-lo, basicamente o da tradição. O que, para tudo resumir, leva exactamente à nossa interpretação, que podemos sintetizar do seguinte modo. «Ele põe ou julga que põe lá o ser. Põe-no, apesar de visto, como transcendente. Como ele então tem de ser percebido, recebemos em nós um duplo dele. Como o recebemos, como ele é constituído em nós, ninguém o sabe nem pode saber, porque ele é lá só suposto; de qualquer maneira, é lá suposto. Tal duplo é a matéria, a *hylê*. Através dela conhecemos aquele ser transcendente. Mas não o constituímos. Só o constituímos quando o *pensamos* lá (ao conhecê-lo estamos a *percebê-lo*), quando levados pelos motivos que

sabemos o pomos lá (ou julgamos que pomos) como o tal ser transcendente que tem de ser percebido». Eis, a meu ver, apesar de toda a ambiguidade que resulta por um lado da afirmação do ver como condição do ser, mas por outro da não-descoberta do terceiro acto de consciência e da manutenção da representação da tradição, a sua posição.

### 3. A *hylê* como o real, no permanente ponto de origem do sistema

Falta-nos contudo ainda um ponto importante. A consciência, escrevíamos nós com Husserl, «*nulla re indiget ad existendum*». O que queria dizer que ela não precisava nem do objecto de Descartes ou Kant, que nunca se via, nem do objecto da atitude natural, que se via mas se considerava como existindo independentemente de ser visto. Isto era assim não só porque esses dois tipos de objecto nada eram, mas também e positivamente porque o verdadeiro objecto, esse *punha-o ela lá*. Só que *punha-o a partir de quê?* Ela só não precisaria deste ponto de partida real, se ela mesma o criasse. Contudo, nada mais fora dos propósitos de Husserl. Não só ele não fala nunca nessa criação, como também e ao contrário, como já vamos ver, fala antes na passividade do sujeito. Assim – é aqui o nosso problema – já que a consciência põe lá o objecto, ela põe-no, repitamo-lo, a partir de quê? Depois do que temos dito, já não parece difícil a resposta. Ela põe-no, na constituição propriamente dita, isto é, naquela que diz respeito ao que o objecto é fora da percepção, a partir das percepções anteriores. E põe-no, dentro de cada percepção, portanto tendo em conta o que chamámos a constituição gnoseológica, a partir da matéria, da *hylê* em nós. Neste último caso, é claro, põe só o conhecimento do objecto; mas porque em Husserl a condição gnoseológica tende sem dúvida a ser ela própria ontológica, podemos, para o que aqui está em causa, aceitar isso também; em tal caso a *hylê* não será só condição de conhecimento mas da própria existência do objecto, e verá assim aumentar a sua importância: em vez de fazer apenas com que por seu intermédio haja *para nós* o objecto, fará com que (ao olharmos para o mesmo sítio através dela) *haja* o objecto. De um ou de outro modo, ela é a *grande realidade metódica*, porque é a partir dela que permanentemente todo o sistema se desenvolve: não só justamente fazendo *conhecer* ou *existir* o respectivo objecto, mas também sendo *aquilo que se articula* (considerada em si mesma ou no objecto) segundo as dimensões do presente, do passado, etc. Pois bem, como a pensa Husserl? Ela é ainda algo constituído pelo sujeito ou, ao menos ela – justamente na origem de todo o sistema –, é algo *estranho* e por isso *recebido* por ele? Não há quaisquer dúvidas quanto à resposta. Não que ele a dê com frequência. Ao contrário, ele está antes preocupado e por isso ocupado – dada a sua luta contra o realismo – com os problemas da constituição. Mas exactamente por isso, porque ele está habitualmente a tratar do carácter activo, da espontaneidade do sujeito, é que em contraste se lhe haveria de revelar a passividade deste, a sua ao fim e ao cabo *dependência* de um *outro* que ele não constitui. E quando isso se lhe impuser, ele não deixará de o referir, em alguns textos de um modo bem impressionante.

### 3.1. *A matéria e o tempo*

É o que acontece por exemplo no Suplemento I das *Lições sobre o tempo*. Falando da «impressão originária e do seu *continuum* de modificações», *continuum* que é, no seu sentido literal, uma «produção» de modificações de modificações, ele escreve: «A impressão originária é o começo absoluto desta produção, a fonte originária, aquilo a partir do qual se produz continuamente todo o resto. Mas ela própria não é produzida, não nasce como qualquer coisa de produzido, mas por *genesis spontanea*, ela é geração originária. Se isto significa que continuamente se forma no agora (o qual se modifica no não-agora) um agora novo, ou que se produz, que jorra subitamente uma fonte, isso são imagens. Pode-se apenas dizer que a consciência não é nada sem impressão. Af onde alguma coisa dura, *a* passa a *xa'*, *xa'* a *yx'a''*», etc. Mas a *produção* da consciência vai só de *a* a *a'*, de *xa'* a *x'a''*; ao contrário o *a*, o *x*, o *y* não são nada de produzido pela consciência; são o produto originário, a “novidade”, o que se formou de maneira *estranha* à consciência, o que é *recebido* por oposição ao que é *produzido* pela espontaneidade própria da consciência. Ora o carácter específico desta *espontaneidade* é que ela só faz *aumentar*, *desenvolver* o produto originário, mas não *cria* nada de “novo”. Para dizer a verdade, o que chamamos empiricamente devir, produção, reporta-se à objectividade e pertence a um domínio totalmente diferente. Aqui trata-se da espontaneidade da consciência ou, para falar mais prudentemente, de uma espontaneidade originária dela»<sup>948</sup>. Atente-se no carácter precioso do texto, para o problema mesmo que está em jogo. Começemos pela sua parte final. Lembramo-nos de como em Bergson a consciência era sobretudo memória. Pois bem, num certo sentido, acontece o mesmo em Husserl. Ela faz *aumentar*, *desenvolver* a impressão. Não obviamente ainda como impressão. Mas como retenção, e retenção de retenção; o que é dado na impressão é retido, o qual por sua vez é retido e retido, numa cadeia que não pára. Deste modo, o que uma vez é dado à consciência não desaparece pura e simplesmente logo a seguir ao instante da doação, mas permanece, a consciência sendo justamente a realização desta permanência, um trabalho de reunião, uma espécie de negação da entropia. Só que ela para o nosso Autor não é só esta memória: aquilo que em Bergson quase desaparecia é aqui mesmo o mais importante. Ela é sobretudo a impressão, não só porque esta impressão é que é percepção e não memória, mas porque essa impressão é a *fonte* e por isso a condição de todo o processo de retenção: esta última tem sem dúvida o poder de estender o originário a cada novo momento do tempo, mas à custa de o começar por ter lá, e ainda perdendo-o progressivamente; ela literalmente só o estende e não cria nada de novo como ainda acontece nos processos empíricos; o novo que nela há, porque (repitamo-lo) em cada momento *novo* do tempo há *ainda* algo do originário, é justamente o estender desse mesmo originário. Ora é este originário que a consciência não tem poder para pôr. Ela põe a retenção dele, o seu estender

<sup>948</sup> VZ p. 131. Itálicos nossos, à excepção dos técnicos.

progressivo, o *a'*, o *x'a'*". Mas não põe o *a*, o *x*, o *y*. Isto «formou-se de maneira estranha à consciência», é «o que é recebido por oposição ao que é produzido pela espontaneidade própria da consciência». Julgo que não se poderia ser mais claro, porque exacto, a dizer isto. A consciência põe decerto o *ver* (que em boa verdade, dada a representação da tradição, quase desaparece das análises concretas da consciência) e põe o *estender* da impressão. Mas é tudo o que ela faz. Pelo que o tempo implica – vindo de um outro domínio, e como condição deste progressivo estender – um *alheio aparecer da matéria da impressão*. Aparecer que neste contexto, é claro, é meramente *ôntico*: o estar aí de cada vez da matéria da impressão. Não que essa matéria não apareça já à consciência; ao contrário, ela, conjugada com o *ver* da última, é justamente já sempre uma *impressão*. Mas não é este *ver* que aqui está em jogo. Tal só aparecerá depois, como a seguir o diremos. Aqui, vendo-se decerto a matéria, mas não considerando nós isso, tudo o que está em jogo é a descoberta de que essa matéria não é justamente posta pela consciência, mas ao contrário aparece como o *outro* dela. Só após essa descoberta, como é claro, se poderá vir a pôr o problema de como esse outro da consciência afinal entra nela no sentido do conhecimento. Para já trata-se justamente ainda só da descoberta desse outro, que se realiza ao analisar o tempo: ao considerarmos a espontaneidade da consciência na retenção, esta mesma espontaneidade implica, por contraste, a total falta dela, e por isso a radical passividade, no que toca à matéria da impressão. É tudo o que está em causa. Esta matéria é lá precisa, porque sem ela não há tempo, primeiro como impressão e depois como retenção; como ele diz, e mesmo que não se saiba como ela se forma, «a consciência não é nada sem impressão». Mas nem por isso ela é menos o *outro* da consciência, o que ela não põe mas que lhe vem de fora.

### 3.2. A matéria e a facticidade

Contudo não foi só através desta análise do tempo que Husserl descobriu a matéria da impressão como o outro do sujeito. Ao reflectir sobre a facticidade, ele foi levado à mesma evidência. É o que é particularmente visível num manuscrito de 1919, «que reúne os esboços para a conferência sobre “Natur und Geist”» do mesmo ano<sup>949</sup>. «(...) A inteligibilidade da natureza – escreve – (...) transforma-se num encadeamento inteligível que reconduz contudo a um inteligível último (...) e este é a matéria impressiva em toda a alma ou mónada que entra no seu fluxo de consciência para ser em seguida informada espiritualmente – mesmo que só ao nível da receptividade – enquanto matéria da apercepção. Toda a clarificação fenomenológica do mundo reconduz à tarefa de pôr sistematicamente em evidência as irracionalidades últimas da consciência constituinte do

<sup>949</sup> A. MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris, 1999, p. 196. O manuscrito é o AIV16/27b, que é transcrito na p. 197 e traduzido nas pp. 196-197. Adopto a tradução com os respectivos itálicos.

mundo e de tornar o mundo inteiro inteligível a partir delas enquanto matéria. Esta matéria não rompe a inteligibilidade do mundo, mas é ao contrário pressuposta por ela. Mas, por outro lado, toda a impressão sensível que entra pela primeira vez numa consciência é um *facto brutal*, e a ordem da irrupção da impressão, que tem o seu correlato na existência da natureza sob leis naturais<sup>950</sup>, é ela própria um *facto brutal*. Enfim, tudo o que se pode pôr por baixo do título de natureza num sentido alargado é um encadeamento inteligível com um *conteúdo de facticidade brutal*: pode-se aí contar o elemento último da personalidade espiritual, a individualidade no sentido último com o seu suporte último, com os seus sentimentos sensíveis inteiramente subjectivos, os seus tipos de associação individualmente subjectivos, que são a particularidade desse sujeito aí particular e de nenhum outro. A redução do mundo ao absoluto da consciência não é ainda a completa metafísica (...) mas um degrau superior dela se edifica ainda, o qual põe os problemas da matéria irracional de todas as formas objectivantes <que pertencem> a um mundo». – A impressão sensível que entra pela primeira vez na consciência, lemos, é um *facto brutal*. É brutal que *seja* e que *seja o que é*. Mas mesmo a regularidade que ela possa ganhar à maneira das leis da natureza continua a ser um *facto brutal*, porque tal regularidade é ela mesma um *facto*. Assim, toda a matéria que chega à consciência chega de maneira não fundada; o mesmo é dizer que lhe chega *de fora*, como algo *estranho*. Na verdade, se chegasse de maneira fundada, a consciência já veria *porque ela haveria de chegar* e, se não tivesse já a própria matéria (no fundamento), teria pelo menos as razões que levavam a que ela depois aparecesse; deste modo e nessa exacta medida, a matéria já não lhe seria exterior; como isto não sucede, ela é o exterior por definição. Mas Husserl não fala só nesta falta de fundamento, nesta contingência da facticidade. Refere ainda os últimos constituintes da individualidade de cada sujeito, exemplificando com os «sentimentos sensíveis» e os «tipos de associação» que são próprios de cada um e de mais ninguém. Haveria assim, para além daquela, ainda uma outra facticidade que consistiria em a diferença individual de cada um se situar para além de todo o *eidós*. Mais uma vez uma exterioridade, só que agora em relação a esse *eidós*. Aliás, em rigor (e isto aplica-se não só a este caso mas também ao anterior), não se trataria só de uma exterioridade; desejando nós que nada de exterior à consciência houvesse (desejamos conhecer tudo, para dessa maneira o dominar), e tal não sucedendo, o exterior não é só isso para a consciência, *resiste-lhe*. Contudo, a diferença individual de cada um só resiste ao *eidós*: ela por um lado já está na consciência como tudo o resto, e por outro está lá de forma contingente, ou seja, como lhe tendo advindo inteiramente de fora; por essa razão e em ordem ao exame (que é aqui o nosso problema) do que está verdadeiramente fora da consciência, podemos abstrair desse tipo específico de facticidade. O que leva finalmente à conclusão simples

<sup>950</sup> Aqui, em vez desta oração relativa «que tem o seu correlato na existência da natureza sob leis naturais», o texto alemão repete a oração relativa da frase anterior «die in einem Bewusstsein neu aufrifft». Interpreto isto como tendo sido erro na transcrição do texto.

de que também aqui temos, do ponto de vista da facticidade, o que antes tínhamos do ponto de vista da análise do tempo: a consciência *recebe* constantemente uma matéria que lhe é *estranha*, que é o *outro* que ela.

### 3.3. A matéria e o seu conhecimento. O realismo de Husserl

Ora – uma vez descoberta esta matéria – então sim era natural que Husserl se perguntasse como ela entrava na consciência, como ela se conhecia. Não que a sua descoberta implicasse, só por si, o problema mesmo do conhecimento. Ao contrário, tudo o que em tal descoberta está em jogo é que essa matéria, do ponto de vista da análise do tempo, entra na consciência sem ser *produzida* por ela e, do ponto de vista da facticidade, entra sem ser *fundada*, sem já ter raízes anteriores nela; *produzir* ou *fundar* (se queremos ver com exactidão as coisas temos de fazer estas distinções) não são obviamente *conhecer*, tomar consciência, *ver* o que antes não era visto. Mas porque sempre houve na tradição este problema do conhecimento, e a consciência é naturalmente (mesmo que isso se tenha perdido um tanto por sob o problema da representação) o lugar do ver, ao entrar essa matéria na consciência, põe-se inevitavelmente o problema do seu conhecimento. Pois bem, é o que Husserl também faz. Mas não, temos de o notar, directamente ou sem mais. Vindo ele da perspectiva da espontaneidade do sujeito, o conhecimento vai pôr-se agora, antes de tudo, como a acção do objecto sobre o sujeito: este é, no primeiro passo necessário para haver conhecimento, *afectado* pelo objecto. Afectado, não à maneira empirista e ainda kantiana em que a afecção é primariamente o respectivo dado, de que só depois, não se sabe como, a consciência toma consciência, mas afectado, precisamente antes de tudo, na própria consciência. A sua perspectiva é, tanto como a da espontaneidade-passividade, a do ver, a da consciência enquanto tal. Ele fala no «interesse» que a afecção desperta no sujeito e diz mesmo que ser afectado por parte do sujeito é «ser irritado»<sup>951</sup>: julgo que o que está em jogo é o sentimento mesmo, aquilo que este na sua essência acarreta, o *mexer-connosco*, o *não-nos-deixar-indiferentes*, a atracção do prazer e a repulsão da dor; o sentimento, tomado aqui (porque se trata da esfera do conhecimento) *em função* do ver da consciência, como o despoletador dos «graus de vivacidade» da consciência. Seria isto que o objecto faria antes de tudo ao sujeito: mexer com ele, levá-lo a abrir os olhos, na exacta proporção da afecção; em vez de simplesmente lhe fornecer o respectivo dado, acorda-a para ver esse dado. Daí que ele distinga três passos no processo do conhecimento: através da «estimulação» por parte de todos os objectos coexistentes (porque obviamente nunca há um objecto só ou uma determinação na consciência), surge no sujeito a «tendência» para os ver; e, em relação ao objecto que de cada vez se destaca pela intensidade dessa estimulação ou afecção, surge então o «acto» propriamente dito que o vê<sup>952</sup>.

<sup>951</sup> APS Apêndice XIX, p. 402.

<sup>952</sup> EU § 17, p. 91.



Só no último caso nós temos propriamente o objecto para a consciência, porque sob a forma da atenção; mas isso precisamente não significa que não tenhamos já outros (ou o mesmo antes) sob a forma da inatenção; a atenção é sempre uma vitória alcançada sobre um campo de inatenção, e esta inversamente vai até ao seu grau zero, que coincide com o grau zero da afecção. É bem esta, para Husserl, que define o limiar da consciência: uma «força afectiva positiva é a condição fundamental de toda a vida (...) e, se ela diminui até ao grau zero, a vida cessa necessariamente na sua vivacidade»<sup>953</sup>; continuará a vida do sono ou da morte, mas não precisamente a vida «consciente».

Pois bem, se isto é assim, se a primeira condição para haver conhecimento é a afecção do sujeito por parte do objecto, é óbvio que tem de haver este objecto e havê-lo não só como exterior mas como independente do sujeito. Ou seja, cismos numa teoria perfeitamente realista do conhecimento. Aliás acresce que a iniciativa é agora do objecto e tal não era obrigatório no realismo: a espontaneidade do sujeito acabou por levar ao extremo o papel do objecto. É este o facto, por mais surpreendente que nos pareça. Facto que ele mesmo põe em relevo não só colocando-se do ponto de vista da *hylê* ou matéria da impressão (que é aqui já a nossa perspectiva) mas também tomando directamente o objecto transcendente ou propriamente dito. «O percebido – escreve com efeito no início da *Síntese passiva* – no seu modo de aparição é o que é em cada momento do perceber <enquanto> forma um sistema de reenvios com um núcleo de aparição no qual estes têm o seu ponto de apoio; e nestes reenvios ele por assim dizer grita-nos: há ainda mais para ver, vira-me pois de todos os lados e percorre-me assim com o olhar, aproxima-te mais, abre-me, dissecas as minhas partes»<sup>954</sup>. E do ponto de vista da *hylê*: «Nós dizemos por exemplo – escreve a propósito da constituição dos campos sensíveis – daquilo que, em virtude da sua não-analogia, se levanta de um pano de fundo homogéneo e se destaca, que isso nos “fere”; tal quer dizer que isso desenvolve uma *tendência afectiva* dirigida para o Eu. (...) O dado sensível levanta-se, em virtude da sua intensidade, de uma pluralidade de dados co-afectantes»<sup>955</sup>. Mas é sem dúvida na «*desconstrução (Abbau)*» do presente vivo – esse método que Husserl desenvolve particularmente nos anos 30, como o mostram os manuscritos do grupo C<sup>956</sup> – que é mais visível este carácter exterior e por isso realista da *hylê*. Querendo surpreender o nascimento do Eu (como conhecimento, é evidente), ele remonta à matéria *anterior* a ele, e é essa matéria

<sup>953</sup> APS § 35, p. 235.

<sup>954</sup> *Ibid.* § 1, p. 97. – Note-se que o que nós temos nestes «reenvios» são as determinações do objecto que não são percebidas mas só *imaginadas*. Pelo que tais determinações não são realmente independentes do sujeito para o poderem vir afectar. Mas dada a ambiguidade essencial que temos assinalado no seu pensamento, elas afinal são lá *postas* para serem *percebidas* e ei-las verdadeiramente independentes e a afectar o sujeito. Eis, por falta do «terceiro acto de consciência», tudo essencialmente como na tradição: as coisas aí *para* conhecer, quer elas se tomem como objectos ou no seu duplo, na sua matéria em nós.

<sup>955</sup> EU § 17, p. 89.

<sup>956</sup> Sigo para este tema as informações e os respectivos textos transcritos por A. MONTAVONT, *o. c.* pp. 209-272.

que, afectando-o, faz simultaneamente aparecer o Eu e a matéria como vista. É certo que o Eu já está incluído nessa matéria primordial. Mas está, como ele já dizia nas *Ideias-II*, «completamente imerso na matéria egoica», está «engolido» por ela e por essa razão de um modo completamente «indiferenciado»<sup>957</sup>. E por outro lado não é menos certo que esta descida à *Urhytle* pré-fenomenal e pré-imanente não é um abandono do método transcendental e a conversão tardia a um realismo nas raízes do sistema; ao contrário, este método, que é apenas «abstractivo» (remonta à simples matéria por abstracção do Eu), visa «atingir a fonte última de toda a transcendência»<sup>958</sup>, de modo a poder fundar *também* esse dado fenomenológico que era o mundo como «sempre já aí»; levando à origem deste mundo, reduz também essa transcendência<sup>959</sup>. Certo. Mas isto não anula os próprios dados que ele apresenta: primeiro, que há nesse primordial uma dualidade última irredutível, precisamente a «*hylê* sensorial» por um lado – «o resíduo fenomenológico dos dados propriamente percebidos das realidades mundanas» – e o «Eu» por outro<sup>960</sup>; depois, que nesta dualidade a matéria é a parte alheia, o «núcleo estranho ao Eu (*ichfremde Kern*)»<sup>961</sup>; enfim, que é esta parte estranha que tem a iniciativa no processo que leva à constituição conjunta de Eu e não-eu: ao ser por ela afectado, o Eu, que está primeiro engolido na matéria da qual não se diferencia, toma consciência da matéria e ao mesmo tempo de que *ele* toma consciência dela. «Como acontece – pergunta Husserl – que o Eu é o centro desta vida que tem vivências, como tem ele vivências?» E responde: «Ele é afectado por isso de que a consciência tem consciência»<sup>962</sup>. Como vemos mais uma vez, é a matéria que toma a iniciativa. Mas nem era preciso que isso ocorresse. Basta que ela *não* seja conscienciada antes e que depois o seja: temos logo aí a irredutível transcendência, o real do realista. Isto só não parece assim porque Husserl parte de que a matéria é já algo *do* sujeito (na tradição é justamente o duplo das coisas em nós), parte de que a matéria é precisamente «egoica», e que o seu conhecimento é então um processo que se passa na *casa* do sujeito: *a matéria a afectar o Eu, o qual, em resposta à afecção, se volta para essa matéria e a consciencia*. Mas de nada adianta que ela já seja *do* sujeito: se justamente é preciso tomar consciência dela, ela está de lés a lés, antes dessa tomada de consciência, *fora* dele. Tal como de nada vale essa maquinaria da *afecção* e da *conversão* do Eu para ela, com a *separação* de Eu e não-eu: agora porque nada disso é a pura e simples *tomada de consciência*. Aliás isso é mesmo uma maquinaria: o Eu como vimos não existe; a *afecção*, se é mesmo o sentimento – o ser-bom e o ser-mau –, é imponentemente já um dado de consciência como outro qualquer, e se não o é, é um outro dado de consciência ou algo *para* conscienciar; o que ela não é é uma espécie de meio termo que permitiria a

<sup>957</sup> *Ideen-II* § 58, p. 345.

<sup>958</sup> A. MONTAVONT, *o. c.* p. 212.

<sup>959</sup> *Ibid.* pp. 216-217.

<sup>960</sup> Ms. C6/4a, in A. MONTAVONT, *o. c.* p. 235.

<sup>961</sup> Ms. C6/4b, in A. MONTAVONT, *o. c.* p. 219.

<sup>962</sup> Ms. C3/26a, in A. MONTAVONT, *o. c.* p. 238-239.

passagem de fora para dentro da consciência; enfim a constituição do Eu como separado do não-eu é (para além da ilusão que o primeiro é) o resultado da tomada de «atenção» à matéria, atenção que, *separando* a matéria do Eu (porque ela chama a atenção para si), separa automaticamente o Eu da matéria: trata-se justamente da atenção ou, mais propriamente, do que temos chamado a *de-finição*, embora não ainda a passar-se da *inatenção* para a *atenção*, mas da *não-consciência* para a *consciência*, para o primeiríssimo grau pois da inatenção. Vamos contudo supor que não, vamos supor que tudo isto são afinal verdadeiras realidades que estão na origem do conhecimento. Uma coisa permanece: o que é verdadeiramente importante na globalidade do processo para o qual então tais realidades contribuem é a *tomada de consciência*, com, justamente, a *irremediável transcendência* daquilo de que não há ainda consciência. Que a matéria já esteja no sujeito ou não, isso é igual; o importante é saber se ela *já* é conscienciada ou não, e justamente Husserl diz que não é, sendo para isso que há a afecção, com o restante processo. De resto não poderia ser de outro modo porque, não tendo descoberto o «terceiro acto de consciência», todo o ser que apareça, seja ele o original ou a sua cópia em nós, é o *simples* ser à espera de ser *conhecido*; mesmo que o ser fosse produzido pelo sujeito (o que não é o caso), ele só seria produzido como *já conhecido se* se admitisse esse terceiro acto de consciência; sem isso, como o ser duraria durante o tempo em que não era percebido, ele seria imediatamente o *simples* ser. Uma coisa sim Husserl faz: é pensar este *simples* ser como *aquilo mesmo* que depois nós conhecemos; mas isso é, como se deduz da nossa experiência inicial no § 81, a condição para haver ser, para haver alguma coisa, e Husserl só acentua que isso é *função* do que *depois se vê*, justamente o contrário do que acentua o realista. Daí, enfim, a aparente perda do verdadeiro ser (do ser do realista) na sua *hylê*: ela é lá posta *para* ser conhecida, mas ela já é afinal *do domínio* do conhecido.

#### § 86. *O objecto lógico como transcendente aos actos: terceiro erro*

Tratámos daquilo que a meu ver são o primeiro e o segundo erros de Husserl. O terceiro em ordem de importância mas primeiro no processo de desenvolvimento do seu pensamento é a concepção dos objectos lógicos como transcendentos aos actos do sujeito. É erro porque tais objectos são apenas uma *abstracção* dos actos do sujeito e por conseguinte imanentes a eles. É a primeira pedra para o desenvolvimento do seu pensamento, porque esta concepção do objecto lógico como a *unidade transcendente dos actos* lhe deu o primeiro exemplo e por isso o modelo de constituição do objecto em geral a partir dos actos, faltando apenas concretamente estender tal modelo quer à percepção interna quer à externa. Começemos pelo primeiro ponto.

##### 1. *Saber se os objectos lógicos são ou não uma abstracção dos actos*

Ele decerto diz expressamente que os objectos lógicos *não* são uma abstracção dos actos. Que por exemplo o «vermelho» se abstrai de «várias coisas individuais

vermelhas», mas não a «proposição 2<3» dos «actos de juízo que a põem». No primeiro caso, com efeito, nós partimos «das várias colorações singulares que nos são dadas» e é só «comparando-as» que assim obtemos «o que lhes é comum»; mas no segundo não há nada desta comparação com o seu plano próprio prévio, antes há «logo» e «em cada acto de juízo tomado separadamente» a respectiva proposição 2<3<sup>963</sup>. Assim parece bem que, quando se trata de partir de vários *objectos* para o seu universal, há de facto abstracção; mas quando se trata de partir dos *actos* do sujeito para o seu pretensão universal (que no exemplo é a proposição 2<3, mas podia ser naturalmente o género «vermelho», agora em relação aos vários actos que o pensam) não a há<sup>964</sup>. Este na verdade o seu pensamento. Como vamos já ver, isto não é assim. Mas, antes, tentemos compreender quais são as razões que o levam ao seu modo de pensar. E neste sentido digamos logo que já não se trata de pura e simplesmente ignorar os actos do sujeito. Nós sem dúvida, em virtude de estarmos antes de tudo voltados para o objecto, tendemos a ignorar esses actos: para retomar os exemplos, estamos logo, olhos no objecto, a abstrair dos «casos singulares» o género «vermelho», sem curar dos actos do sujeito em relação a uns e ao outro, e a pensar sem mais que «2 é na verdade menor que 3». Ora Husserl já não está, só, nesta perspectiva. Ao contrário está naquela que resultou da descoberta do sujeito por Descartes, Locke, etc, e que haveria de levar ao próprio psicologismo, com a sua atenção centrada nos actos. Mas, e é essa a questão, estes actos não podem ser para ele os casos donde se abstrai um hipotético universal, por duas razões. Em primeiro lugar porque, sendo a abstracção a seu ver um processo que inclui a conversão do ser real em um ser ideal, e não simplesmente o esquecer – no próprio plano do ser real – as determinações individuais, ela não pode passar-nos despercebida. Ora o facto é que, na realidade, nós não damos conta de nenhuma abstracção: nós pensamos imediatamente o hipotético universal, a «proposição 2<3», e nada dos actos prévios com a respectiva conversão. Logo não há mesmo nenhuma abstracção. E em segundo lugar porque, se nós partíssemos realmente dos actos – do «2<3 *agora*», de cada vez que acontecesse –, nós teríamos a verdade que neles se pretende dizer reduzida à contingência de cada caso; e mesmo que, uma vez obtido o respectivo universal, nos referíssemos já a ele, o mais que alcançaríamos seria uma generalidade empírica, contingente ainda. Ora o que queremos dizer, ao enunciar que «2 é menor que 3», não é isso. Tal não é válido *apenas de cada vez que contingentemente é enunciado*. Ao contrário é válido *absolutamente* e por isso *para todo o tempo*. É assim válido *mesmo que fique por «actualizar»*. Ou, o que é o mesmo, é válido *objectivamente*, não só *em função* dos efectivos actos do sujeito. Pelo que não pode ser, por princípio, uma abstracção deles.

No entanto a verdade é que se trata mesmo de uma abstracção. Contudo isto é ainda o que concluiremos só mais adiante. Para já e em ordem agora ao menos à possibilidade dessa abstracção, o que importa é apercebermo-nos não só de que

<sup>963</sup> EU § 64 d) pp. 317-318.

<sup>964</sup> *Ibid.* pp. 319-320.

a abstracção do universal não implica nenhuma conversão e que portanto pode existir sem darmos por ela, mas também de que a proposição pode existir apenas durante os momentos em que se pensa, sem deixar de ser em absoluto necessária. É simples. Começemos pelo primeiro ponto.

### 1.1. A verdadeira abstracção do universal

Como o analisámos no § 56 de *Nova Filosofia* e o evocámos acima nomeadamente no § 31, a abstracção do universal só precisa de ser uma conversão do ser real em um ser ideal se *não* se vê que a diferença individuante é algo *exterior* ao que chamaremos a *essência interna* do indivíduo; nesse caso, sem dúvida, se o indivíduo já é tal em virtude da sua própria realidade, só podemos obter o respectivo universal graças à abstracção-criação de um ser ideal a partir desse ser real; mas se a diferença individuante for uma relação de exclusão de cada indivíduo em relação aos outros, bastará abstrair desta exclusão para obtermos o universal, o qual será assim constituído pelo *próprio* ser real dos indivíduos. Ora Husserl diz decerto muitas vezes que a diferença individuante é o *hic et nunc*<sup>965</sup>. O que está correcto, porque neste *aquí* e neste *agora* o que verdadeiramente está em jogo é a relação de exclusão. Mas não se apercebendo disso, redu-los afinal *apenas* às *partes* que eles são – por baixo dessa relação – no espaço e no tempo. Resultado: é precisa a abstracção-criação. Para compreendermos de imediato o ponto decisivo, lembremo-nos de como em Bergson (§§ 63.5 e 70) o espaço, por ser homogéneo, implicava a exclusão: não se diferenciando qualitativamente, cada parte só podia ser *ela* enquanto *excluiu* todas as outras. Pois bem Husserl, partindo de que as qualidades sensíveis se podem repetir de uma maneira inteiramente semelhante em vários lugares do espaço e do tempo, descobre em primeiro lugar que diferencia essas suas repetições – ao ponto de fazer de cada uma um indivíduo – é o respectivo espaço e o respectivo tempo. Daí que justamente o espaço e o tempo apareçam, eles mesmos, como o princípio de individuação. Só que não descobre apenas isso. Ele apercebe-se igualmente de que os simples *lugares* ou *partes* do espaço e do tempo ocupados pelas repetições da qualidade também são iguais; isto é, apercebe-se de que há repetições inteiramente semelhantes, não só ao nível da matéria sensível, mas também ao nível da forma, da pura extensão que o espaço e o tempo são. Ora o que individualiza então ainda estes *lugares*, estas *partes* iguais de espaço e de tempo? Ouçamos o que ele nos diz a respeito por exemplo da repetição de um som: «Nós temos um objecto inteiramente o mesmo, não só em relação ao conteúdo mas também em relação à duração, todas as vezes que o repetimos de uma maneira perfeitamente igual. A cada ponto temporal aqui corresponde lá um

<sup>965</sup> Nomeadamente: *LU* 2.1, II Investigação § 8, p. 145; *VZ* § 31, pp. 83-90; *Husserliana* X, B-Textos Complementares, III-Manuscritos de Seefeld sobre a Individuação, sobretudo p. 251; *Ideen-I* § 15, p. 54, e § 75, p. 239; *APS* Texto complementar I, § 3, pp. 92-94, e Texto principal § 30, pp. 211-214; *Ideen-II* § 64, pp. 400-405; *Krisis* Apêndice XXII, p. 528; *EU* § 43 b) pp. 220-223.

outro ponto temporal. Mas os pontos temporais *eles mesmos* como lugares temporais na *ordem* única do tempo são sem comparação diferentes, são por princípio *não-repetíveis*»<sup>966</sup>. O que individua pois assim, ao fim e ao cabo, os próprios lugares idênticos do espaço e do tempo? A palavra aqui usada é a «*ordem*». Outras vezes é a «*situação*», a «*posição*», o *hic et nunc*. Mas o conceito, o que se diz, é o mesmo: cada parte, não se diferenciando qualitativamente das outras, só se pode diferenciar pela *exclusão* das outras: *excluindo* as outras, é *ela*. É esta relação – que se *acrescenta* a cada parte do espaço e do tempo, mas de que ele não se apercebe explicitamente porque não a tematiza, donde nele sempre a abstracção-criação – que individua essa parte, e através dela a matéria sensível. Aliás, sabendo nós agora que o que individua é esta relação e não propriamente o espaço e o tempo, não precisamos de passar por estes últimos para individuar a matéria; basta determinar cada coisa (enquanto qualitativamente idêntica) como *esta e não* as demais. É sim necessário que haja as coisas, e aquelas partes do espaço e do tempo, para poderem ser reciprocamente excluídas: a relação implica os relacionados. Mas sozinhas, isto é, sem a relação, não se distinguem; há na verdade um plano do pré-relacional, e é só com a exclusão recíproca que cada coisa passa a ser *ela*.

Mas por outro lado, se isto é assim, isto é, se a multiplicidade pré-relacional é apenas a matéria para a multiplicidade propriamente dita ou relacional, quando ao invés partimos desta última e abstraímos da exclusão, ela não se mantém como multiplicidade alguma, antes transforma-se numa perfeita unidade: pois, dado um conjunto de coisas qualitativamente idênticas, que só são diferentes pela relação de exclusão, se tiramos esta (e se naturalmente, como homens, já não estamos ao simples nível pré-relacional), isso mesmo que aí está de maneira múltipla perde essa multiplicidade e devém uma unidade. Eis o universal. O qual pode ter dois graus. Num – porque as coisas só têm a sua existência propriamente dita ao nível do espaço e do tempo, ou antes, as dimensões da simultaneidade e da sucessão é que têm a importância que têm porque descrevem *onde* se dá a verdadeira realidade – a coisa unificada continua a pensar-se *no* espaço e *no* tempo, só que, é claro, num espaço e num tempo (precisamente os lugares da coisa) também unificados. No outro, abstrai-se desta inserção ainda do universal no espaço e no tempo, e pensa-se *sem mais* – sem qualquer âncora – o conjunto de determinações que o define. No primeiro caso já temos universal, porque há unificação. Mas é mais habitual na tradição esquecermo-nos do espaço e do tempo, abstrair deles. – Então, porque em todo o processo da universalização o que se passa é um empobrecimento de determinações por abstracção, se inversamente se desce deste último grau de universal em direcção aos indivíduos, a primeira coisa que ele *readquire* é a sua inserção no espaço e no tempo. Mas trata-se ainda, é claro, de uma inserção universal porque unificada. E sendo assim, se prosseguimos a descida, é agora a altura de *readquirir* a exclusão ou diferença numérica: em relação aos outros casos da multiplicidade pré-relacional donde havíamos partido e que voltam a aparecer, «tal conjunto qualitativo» (que define o caso e naturalmente o universal) passa a ser *ele* porque *não* os outros; e naturalmente

<sup>966</sup> APS p. 212. Itálicos nossos.

passa a ser *ele* em relação ao universal, que não tem esta determinação. – A verdadeira questão da articulação entre o universal e os seus indivíduos passa-se aqui a este duplo nível. Situando-nos nós já na individuação como *relação de exclusão ou diferença numérica*, sem esta relação ou diferença, o *conjunto qualitativo* que estiver em jogo continuará sempre um mero conjunto qualitativo – por definição universal (ao menos em possibilidade: referindo-se a várias coisas reais ou possíveis) – e jamais teremos o individual. Para invocarmos o exemplo de *Nova Filosofia*, enquanto dissermos «*taça de barro preto de nove centímetros de diâmetro*» e não, por confronto com outras reais ou possíveis (e em relação ao universal), «*esta taça de barro preto de nove centímetros de diâmetro*», jamais teremos qualquer indivíduo. Mesmo o espaço e o tempo, apesar de únicos, precisam desta determinação: sem ela, tudo o que temos é a essência qualitativa «*extensão simultânea*» e «*extensão sucessiva*»; só ao dizermos «*esta extensão simultânea*» e «*esta extensão sucessiva*» nós temos o respectivo indivíduo, e ao comparar com outros hipotéticos, que se negam, nós temos a sua *unicidade*. E até o Eu, a personalidade individual de cada sujeito que nós já vimos (para além do que agora é dito no passo de *Ideias-II* acabado de citar na nota 965) diferenciar-se qualitativamente de todas as outras, precisa da mesma determinação. Pois, «*tal conjunto qualitativo*» é sem dúvida diferente de «*tal outro*». Mas, só assim, nenhum deles é «*único*», que é o que se quer afirmar. Para isso, é preciso que determinemos cada um como numericamente *ele* e que, supostos outros casos qualitativamente idênticos (porque aqui como em toda a articulação do problema do universal é no qualitativamente idêntico que se está), por não os haver se conclua justamente pela sua *unicidade*. É decerto a diferença qualitativa que exige a unicidade (a este nível, porque já cada caso qualitativamente idêntico a outros é numericamente único); mas não só esta última pertence ao número (como a negação de uma multiplicidade hipotética que é) e não à qualidade, como sem a determinação numérica o conjunto qualitativo nem sequer se determinaria como *ele*, ficando portanto ao nível do universal. A própria individuação do sujeito não é assim puramente qualitativa, mas no fim de tudo numérica, a única que em rigor existe <sup>967</sup>.

<sup>967</sup> Na verdade, supor por outro lado que o sujeito já se individualia simplesmente porque *os meus actos são meus e os de outrem dele é esquecer*, para começarmos, que também isto é assim para os animais e no entanto eles não se contrapõem em termos de que cada um é *ele e não* os outros. Justamente eles vivem ao nível do pré-relacional. E nós por nossa parte só o deixamos quando, dados dois actos idênticos (porque o universal se passa nesta identidade), os contrapomos um ao outro, quando pensamos e por isso estabelecemos que um *não* é o outro. Então, sim, há o meu acto e o *dele*. E também pode haver, pela simples abstracção desta exclusão, o respectivo universal. Passa-se aqui, entre consciências, exactamente o mesmo que se passa para o que se dá dentro de uma consciência. Aliás notemos que também entre as coisas de um mesmo sujeito, uma vez distintas, há esta mesma distinção *de alto a baixo* que há entre os dois actos dos dois sujeitos: *este* cinzeiro, apesar de qualitativamente idêntico *àquele*, é *de alto a baixo* diferente, é *único* em relação a ele. Aqui só não se trata de realidades que se dão dentro da mesma consciência, mas mesmo assim de um certo modo ainda se dão: ao pensar que num outro sujeito há um outro acto idêntico ao meu, ele devém desta maneira – através da minha referência – pertença da minha própria consciência; só assim de resto pode ser quer distinguido quer universalizado. Assim, ao *abstrair* de que se trata do *meu* acto e do *dele*, o meu acto (como o dele) é o próprio *universal*.

Depois desta breve recordação do problema do universal, porém, concluíamos para o nosso problema aqui. Tratava-se de que, se o universal tivesse de ser a transformação do próprio ser real em um ser ideal, não seria na verdade fácil realizar esta transformação sem darmos por ela. Porém, se ele é a abstracção da relação de exclusão ou diferença numérica – porque o indivíduo é tal não pela sua própria realidade (o que ainda acaba por acontecer a Husserl) mas por essa relação de exclusão ou diferença numérica –, então é perfeitamente possível chegar a ele sem sequer tomar atenção a isso. Basta, abstraindo-se *à partida* dessa relação e portanto pura e simplesmente não a pensando, pensar, considerar, ter (mesmo na percepção, é claro) «tal conjunto qualitativo»; posso por exemplo, ao olhar para «este cinzeiro», se estou a considerar apenas o seu «tipo», atender ao seu conjunto qualitativo «taça de barro preto de nove centímetros de diâmetro». Ora o mesmo acontece para o  $2 < 3$ . Essa *proposição* só existe, como vamos ver a seguir, nos *juízos* que a enunciam. Mas porque eu estou apenas interessado nisso mesmo que «2 é menor que 3», eu pura e simplesmente não atendo aos vários actos ou juízos, com o seu tempo próprio, em que isso é pensado, e por conseguinte é como se não os houvesse. Se estivesse atento a eles – e aceitasse que a proposição só existe neles –, partiria na realidade de « $2 < 3$  em, digamos, 5 segundos», de « $2 < 3$  em outros 5 segundos», etc, e o próprio universal incluiria este tempo: « $2 < 3$  em 5 segundos». Como no caso não pensamos nada disto (compreenderemos já adiante de uma forma completa porquê), saltamos logo para o simples « $2 < 3$ » sem qualquer referência ao tempo e até parece que não há os nossos actos; quando muito, como fará Husserl, estes actos poderão «actualizar» isso que existe sem eles. De qualquer modo, e é o que aqui antes de tudo importa, se se vê o que verdadeiramente é o universal, ele pode ser atingido sem minimamente darmos por isso.

### 1.2. A necessidade lógica está na análise

Mas – é o segundo ponto – o  $2 < 3$  não é válido apenas durante o tempo dos juízos que o enunciam. Antes é válido para todo o tempo. Porém, se o é, ele não pode ser *função* deles, ao contrário tem de lhes ser *transcendente*. Pelo que não pode ser um seu universal, que lhes seria por definição imanente. Pode não haver problema em relação a alcançarmos o universal sem darmos por isso. Mas a questão é muito mais funda: é *por princípio* que os objectos lógicos não podem ser universais dos actos. Ora, se nós afirmamos que podem, como é tal possível? A resposta é que há aí duas coisas que não se podem confundir. Quando dizemos *sem mais* que «2 é menor que 3», tudo o que está em jogo é a *relação de fundação* do segundo termo da proposição no primeiro, a *evidência* de que, se  $2 \text{ é } 1+1$  e  $3 \text{ é } 1+1+1$ ,  $2$  é na verdade menor que  $3$ . Esta é a primeira coisa. A segunda é a *duração* desta evidência no tempo: a sua duração (para além de interna: o tempo que dura cada acto) em *um* acto, *vários* ou *sempre*. Como logo se vê pela simples distinção destes dois planos, a validade lógica das proposições, a sua absoluta necessidade, nada tem a ver com o tempo da duração desta evidência. Justamente abstraímos disso, quando pensamos a *simples* proposição; tudo o que há, a este



nível puramente lógico, é que «2 é na verdade menor que 3»; é esta *evidência* que está em jogo, e é nela que está toda a validade, toda a absoluta necessidade da proposição. É claro, se pomos o problema da duração desta evidência, ela, precisamente porque é uma evidência, só existe no respectivo acto. Mas isto foi precisamente o que mesmo Husserl ainda não viu; não viu que, *por estar na evidência, a necessidade só pode existir num acto*. Ele decerto, como dissemos, não se esquece para outros efeitos dos actos; mas não para este efeito; ele não vai até pôr a necessidade lógica na *própria* evidência, e consequentemente nos actos; se assim fosse, como nós fazemos, o mundo lógico ficaria inteiramente imanente a estes mesmos actos, o que de todo ele não faz. Tal sucede por duas razões.

Em primeiro lugar, porque desde Parménides se constituiu a tradição de que a necessidade se passa num ser eterno e não no ser temporal, por definição contingente. Lembramo-nos, com efeito, do que a este propósito já dissemos no § 46.5 para o caso de Kant. Para a análise do Eleata, já que se trata do Ser, ele é; e, em comparação com o Nada, ele *não* pode ser isso, pelo que é *sempre* (é eterno) e *por toda a parte* (é contínuo). O ser é portanto *necessário*, o que quer dizer que *não pode deixar de existir*. Mas, e a questão começa aqui, esta necessidade não lhe pertence a ele, sem mais. Ele sozinho bem pode *existir sempre*: tudo o que acontece é que existe sempre, e não há lugar para o dizer necessário. Esta necessidade está só naquela *análise* de que «já que se trata do Ser ele é» e de que «se ele é o contrário do Nada *não* pode ter buracos no tempo e no espaço»; a necessidade em geral está na *evidência de que determinada conclusão se funda na respectiva premissa*; ela só existe para o sujeito, não no objecto. Mas – e é essa a razão pela qual a necessidade da evidência passa para o *próprio* ser – porque ainda não há o sujeito que só a filosofia moderna irá descobrir, e mesmo, antes disso, porque a atitude natural do homem é olhar para o objecto e não para o sujeito, objecto que no caso é o ser, é bem natural que se lhe atribua a *ele* a necessidade que afinal pertence à evidência. Eis, nos alvares da filosofia, um ser necessário, frente ao qual o ser temporal, justamente por não ser necessário, é contingente. Pois bem, eis já a primeira razão pela qual a necessidade lógica não se pode passar no tempo: se ela é justamente uma necessidade, tem de se passar no necessário, porque, a passar-se no contingente, ela mesma (assim parece no imediato) se faria tal. – Mas a esta uma segunda se junta, positiva agora. Não vendo nós, em virtude da tradição acabada de referir, que a necessidade está na evidência, o que acabamos por ver é o efeito desta evidência no tempo, assim reforçando pela sua própria via aquele hábito de que a necessidade está no eterno. Na verdade, quando pensamos por exemplo que «2 é menor que 3», nós temos bem a respectiva *evidência* e por isso a *necessidade* lógica; e mais, temos esta evidência *abstraindo* de toda a *duração do acto* em que ela se efectua. Só que, e a questão é essa, não estamos a olhar para esses dois aspectos, antes estamos a olhar para o tempo dos actos. Isto acontece porque, dada aquela ambiência geral de que a necessidade lógica não se dá no tempo<sup>968</sup>, não tomamos consciência

<sup>968</sup> Só se sai deste hábito se algo a isso obriga. Pelo menos no meu caso foi a posição do universal, não como um *ser ideal*, mas como o próprio *ser real* dos indivíduos, a que só se tira a relação

de que é *nessa simples evidência* que está toda a necessidade; e porque por outro lado o tempo dos actos não só é um problema real, que se pode pôr, como é o aspecto que do ponto de vista do psicologismo, que Husserl está a combater, antes de tudo se nos impõe. Então, aquela necessidade passa para este tempo; isto é, logo se nos torna evidente que a proposição não é válida só no *acto* em consideração, mas também em todos os *outros*, e mesmo – porque, por muitos que sejam, jamais esgotarão o tempo – *para além* deles, ou seja, é válida *sempre*. Eis a necessidade da *evidência* em termos da *eternidade* – ou, como ele diz, da *omni-temporalidade* – das proposições; ei-la em termos do seu efeito no tempo. É ela que está na base do próprio processo evidente que, paralelamente ao que acontece em Parménides, leva agora à *omni-temporalidade* das proposições; mas ela mesma fica na sombra, é sabotada pelo fim que serve, e nessa exacta medida desaparece: julga-se que a necessidade lógica está nesta omni-temporalidade, não na evidência; esta última para Husserl não é senão uma «actualização» temporal, e por isso não necessária, dessa necessidade. – Agora porém sabemos que esta omni-temporalidade não é *em si mesma* necessidade nenhuma, e que só há uma real necessidade na *evidência da análise*. Pelo que – era o problema – não há nenhum impedimento, antes é perfeitamente possível que as proposições sejam a abstracção dos actos do sujeito. Sendo isso, elas só existem decerto em função dos actos que contingentemente houver; mas nem por isso deixam de ser em absoluto necessárias, porque a necessidade está apenas na dita *evidência*.

### 1.3. *Os objectos lógicos são uma abstracção dos actos*

E agora – uma vez averiguada a *possibilidade* dos objectos lógicos como abstracção dos actos quer em relação ao problema do universal quer em relação à sua absoluta necessidade – a afirmação de que eles *são mesmo* tal abstracção é fácil. Quanto a essa classe de objectos lógicos que são as proposições, nas quais há afirmação ou negação e portanto lugar para a necessidade, esta está na evidência e portanto só pode existir nos respectivos actos. Se elas são referidas a vazio, isto é, se só dizemos as palavras e não temos nessa altura a evidência que as constitui, tal referência, ainda que a vazio, é-a à proposição a cheio e portanto à respectiva plena evidência; não há, porque isso não tem nenhum sentido, as proposições sob um modo *objectivo*, transcendente aos actos, de que justamente os actos tomariam consciência, teriam a evidência, de tempos a tempos; a *evidência* de que determinada conclusão se funda em determinada premissa *só pode existir*, como é evidente, *nessa mesma evidência*. E depois quanto aos elementos dessas proposições, eles em si mesmos não são necessários (porque em si mesmos nada afirmam ou negam) e portanto podem em princípio existir fora da evidência ou, o que é o mesmo, fora dos actos. Mas, em primeiro lugar,

---

de exclusão ou diferença numérica, que me levou a ter de considerar a necessidade lógica fora desse ser ideal eterno. O resto fê-lo a própria evidência da análise: a relação de fundação do predicado no sujeito, ou mais geralmente, da conclusão na premissa.

se eles não são necessários, o que os obriga a existir sempre? A resposta, como é claro, é que eles são os elementos constituintes das proposições: pois, se estas são necessárias, e elas são constituídas por tais elementos ao ponto de que nada seriam sem eles, eles são também, por tabela, necessários. O que quer dizer, no contexto, que existem para além do tempo dos actos. Ora – é o problema – é possível esta sua existência *para além do tempo dos actos*? Husserl sem dúvida tem bem consciência de que a sua omni-temporalidade não é a de uma efectiva duração no tempo, ponto por ponto, como acontece com as coisas individuais, mas é a omni-temporalidade *de uma supra-temporalidade*; tem bem consciência de que estes objectos, por serem universais, estão «por toda a parte e em nenhuma», estão por toda a parte *porque em nenhuma*<sup>969</sup>. E é por isso que ele ensina que esta omni-temporalidade é «correlativa da possibilidade de [os objectos ideais] serem livremente produzidos e reproduzidos a qualquer momento do tempo»<sup>970</sup>. O que quer dizer, em rigor, que o tempo *não* é deles, que a omni-temporalidade é *apenas* do plano dos actos; eles pela sua própria natureza, como universais que são, não estão em tempo algum (são precisamente a abstracção do tempo) e apenas sucede que são pensados *a partir* de todos os pontos do tempo. Simplesmente não basta dizer que eles podem assim ser livremente pensados a qualquer momento do tempo: não basta invocar, como ele faz sempre, esta «possibilidade ideal», sem cuidar da sua possibilidade real. Porque, justamente ao nível do real, eles não podem ser pensados sempre. Há a infinidade do tempo, que só por si deixa o seu resto para além do número finito de actos, e há a simultaneidade dos objectos lógicos que faz com que, enquanto pensamos um, não possamos pensar os outros e conseqüentemente que cada um exista para além dos efectivos actos que o pensam. Aliás ele próprio aceita isto porque não só esses objectos «podem ser descobertos», como podem existir «sem jamais ser descobertos», isto é, sem ser «actualizados», sem ser «concebidos com evidência por um sujeito»<sup>971</sup>. E então a questão é: como podem eles existir durante o tempo em que *não* há os respectivos actos? Para respondermos por completo, se há aí algo que existe durante um tempo em que não é pensado, tal exige quer o que chamávamos o «terceiro acto de consciência» quer a motivação que nos leva a efectuar este terceiro acto. Ora, quanto ao acto, ele pode ser executado em qualquer parte do tempo e, por isso, todas as vezes que pensamos que há esses objectos durante o tempo em que não há actos, estamos a efectuar-lo. Mas a motivação, desde o momento em que nós tomamos consciência de que a necessidade está na *evidência*, que se dá em cada acto por mais passageiro e contingente que ele seja, e portanto que não é mais precisa a omni-temporalidade, desapareceu. Nesse caso, como é claro, não temos razões, motivos para pensar que os objectos existem durante o tempo em que não há os respectivos actos, e conse-

<sup>969</sup> EU § 64 c) pp. 312-316. Sublinhado nosso.

<sup>970</sup> CM § 55, p. 108.

<sup>971</sup> EU § 64 c) p. 315. Note-se como Husserl concebe efectivamente os objectos lógicos: eles (incluindo as proposições: ele diz textualmente «Quando um sujeito concebe uma proposição com evidência») existem *em si, objectivamente*, e o sujeito toma *consciência*, tem a *evidência* deles.

quentemente não os pensamos. Mas há mais e mais grave: se nós quisermos pensar essa duração, ela não existe; na verdade os objectos, sendo universais, não têm tempo próprio, eles justamente abstraem do tempo, e o seu tempo fica só (como ainda agora víamos) o dos actos que os pensam; ora, se não têm tempo, isto é, se não estão em ponto algum dele, não podem estar aí *durante o tempo* em que não há actos; para eles pura e simplesmente não há *durante*, não há *tempo*, e com ele o ser que lá queríamos supor, porque não há lugar para ele. Para o vermos bem, no caso dos objectos individuais, o terceiro acto de consciência refere-se à existência lá do objecto em cada ponto do tempo; mas o que para os universais não há é esse *lá*, esses pontos do tempo. Conclusão: pura e simplesmente não há estes objectos, sem os actos. Os objectos universais, intemporais que são, em absoluto só existem *quando* são pensados, nos respectivos actos.

#### 1.4. Uma objecção

Mas esta solução para o problema dos objectos lógicos – não deixemos de o referir por fim – levanta talvez uma objecção. Husserl insiste em que o objecto é «o mesmo» para a multiplicidade dos actos que o pensam. Será que, sem a objectividade, sem a transcendência do objecto lógico em relação aos actos, ele é ainda *o mesmo*? No essencial, sim. Antes de tudo (como quadro de fundo), não se trata de pensar um indivíduo, mas um universal; o mesmo é dizer que o objecto em questão é pura qualidade e não tem a determinação numérica, isto é, não se situa quer no espaço quer no tempo, não podendo por isso a sua *mesmidade* ser idêntica à do indivíduo. E depois, quando pensamos por exemplo  $2 < 3$  *uma vez e outra vez*, se abstraímos desta multiplicidade, fica só  $2 < 3$ , sem mais. Deste modo, nem há lugar para a *mesmidade* porque, embora havendo as *duas vezes* do  $2 < 3$ , abstraímos delas *à partida*. Mas se reparamos para elas, e só *depois* abstraímos disso, então sem dúvida da segunda vez pensamos *o mesmo* que da primeira: na primeira, além da vez tínhamos pensado o simples  $2 < 3$ , e agora na segunda, ao abstrairmos da vez, pensamos *o mesmo* que da primeira, *coincidimos* com isso que foi pensado na primeira. *Partindo* assim da multiplicidade dos actos, pensamos *o mesmo*. Mas em Husserl não é assim. Ele sem dúvida pensa o objecto como universal e portanto sem situação, como pura qualidade. Mas pensa-o, em virtude da sua existência *sempre*, como transcendente aos actos. O que leva a que ele tenha de ser conhecido. E conhecido em termos de representação, porque, como vimos, é assim que Husserl concebe o conhecimento. Então, há duas consequências: primeiro, ele é mais «o mesmo» do que se se tratasse (como era no nosso caso) de uma simples coincidência interna a passar-se no tempo, porque ele é agora algo exclusivamente intemporal e por isso *à partida* algo único a que todos os actos se referem; e depois eis como os actos, que são neste problema simplesmente os *casos* de um *universal*, se transformaram nas vivências em nós – com o respectivo *duplo*, a *matéria* da vivência – através das quais o objecto é conhecido. Que os actos são antes de tudo os casos de um universal – o universal nos seus casos: « $2 < 3$  agora», « $2 < 3$  agora», etc. – é mesmo o que é dito com

o «por toda a parte e em nenhuma», com a doutrina da omni-temporalidade: os objectos lógicos são *intemporais* porque são *universais*; já universais, a maior parte das vezes, *no plano dos objectos* (o vermelho, 2, 3, etc.) mas pelo menos, e é isso mesmo que antes de tudo está em jogo, *em relação aos actos*, *universais dos actos* (a mesma proposição, por exemplo, para múltiplos juízos). Mas porque, em virtude da existência dos objectos *sempre* (ela mesma o fruto da transferência da necessidade da *evidência* para a necessidade da omni-temporalidade), eles têm então de entrar nos actos, têm de ser conhecidos, os casos passaram a efectivos actos de conhecimento. Esta a real, ainda que não consciente, trajectória de Husserl. Contudo, como o vemos, as coisas não podem ser assim. Porque não há este conhecimento referido e muito menos a representação nele implicada, e porque por outro lado acabámos de concluir que não há nenhum universal fora do tempo dos seus actos, tudo se reduz antes à simplicidade do que dissemos. Se partimos dos actos, que são simplesmente o universal no seu caso, mas abstraímos deste caso, saltamos logo para o universal; isto considerado nas vezes seguintes, *coincidimos* no universal. Mas se nem partimos dos actos, como nos sucede sempre que sem mais praticamos a *análise* (o que é o caso mais habitual), há simplesmente esta análise, por exemplo  $2 < 3$  (rigorosamente sem mais) ou  $2 \times 2 = 4$ , etc.

## 2. O objecto em geral como a síntese dos actos

Dissemos que a concepção dos objectos lógicos como transcendententes aos actos, para além de ser um erro, foi o modelo de que ele se serviu para a concepção dos demais objectos. É o que ele mesmo nos diz na *Crise*, ao atribuir às *Investigações lógicas* a descoberta do objecto em geral como a *síntese dos actos*. A propósito da descoberta da intencionalidade por Brentano, com efeito, ele começa por reconhecer que isso foi sem dúvida uma grande descoberta; mas que não foi suficientemente aproveitada, porque o seu mestre ainda «ficou infelizmente prisioneiro quanto ao essencial dos preconceitos da tradição naturalista (...) desde que o dualismo, a causalidade psico-física continua a valer». E o que sucede com Brentano – continua – sucede com a sua escola, que assim «recusa deixar valer o que aí havia de *decisivamente novo* nas minhas *Investigações lógicas*», a saber, não os seus desenvolvimentos «simplesmente ontológicos», mas as suas «investigações orientadas subjectivamente (sobretudo na V e na VI), onde pela primeira vez os *cogitata qua cogitata* (...) cobram o seu direito e dominam *daí em diante* todo o método da análise intencional. (...) Na síntese de vários actos em um só acto – resume o referido novo – foi descoberta a *síntese intencional* autêntica, conformemente à qual, num modo de ligação de uma natureza única, o que resulta de um sentido e de um outro não é simplesmente um todo, uma ligação, de que estes sentidos seriam as partes, mas antes um *único sentido*, no qual os outros estão eles mesmos incluídos, mas segundo o fio do sentido. O mesmo é dizer – conclui – que já aí se anuncia a problemática da correlação, e por conseguinte que se encontram de facto nesta

obra, se bem que de um modo ainda muito imperfeito, os primeiros começos da “fenomenologia”»<sup>972</sup>. Trata-se, como vemos, não de uma síntese exclusiva do domínio lógico, mas da síntese em geral. Ou talvez melhor: parte-se sem dúvida do lógico, que é antes de mais o tema da obra; mas a conclusão que se tira é logo, e sem sequer se fazerem as distinções, generalizada a todos os domínios. Pelo que aquilo que Husserl aqui diz (como acontecendo desde as *Investigações lógicas*) é bem que, *partindo nós simplesmente dos actos, o objecto em geral se constitui graças à síntese deles*.

Falámos contudo em distinções. Se minimamente as vislumbrámos, não podemos deixar de explicitamente as considerar. Ora, se nesse caso começarmos pelo simples lógico, e dermos um exemplo, começaremos a compreender. O exemplo pode ser esse que, perfeito na sua simplicidade, ele mesmo utilizará nas *Meditações cartesianas*. «Na actividade viva do pensamento (...) eu constituo um teorema, uma figura geométrica, uma formação aritmética. Uma outra vez repito este acto acompanhado da memória precedente. No mesmo instante, em virtude de uma lei essencial, uma síntese de identificação entra em jogo (...): é “a mesma” proposição, a mesma formação aritmética»<sup>973</sup>. Se é «a mesma», e os actos são diferentes, é o que Husserl quer dizer, ela é *transcendente* a eles; na verdade, se se reduzisse a eles, seria também diferente *como* eles, desapareceria com o que passou e seria nova com o novo, e não seria mais «a mesma». É certo que nós sabemos agora que esta «mesmidade» pode continuar a existir, sendo a proposição (ou a formação aritmética) uma abstracção dos actos, e portanto imanente, não transcendente a eles. Mas vindo Husserl da tradição de que a necessidade só se dá no eterno, não no temporal, e especificamente da evidência de que a necessidade lógica não é válida apenas para cada acto mas para todos e mesmo *para além* deles, ou seja numa palavra, vindo de pedra e cal com a ideia de que os objectos lógicos são transcendentos aos actos, ele nem põe minimamente a hipótese de eles serem uma abstracção, antes, porque não podem existir *nos* actos, só podem existir como transcendentos: a proposição (ou a formação numérica) só pode ser *a mesma* para os diferentes actos, se lhes for transcendente. Eis, no domínio lógico, a constituição do objecto, precisamente na sua transcendência, como a *síntese* dos actos.

Mas, uma vez isto posto, eis que a transição para os outros domínios também não foi difícil. Se nos lembrarmos em primeiro lugar da importância que a verdadeira solução lógica tem para ele, e depois nos lembrarmos da necessidade que se lhe impôs de efectuar a redução fenomenológica, na qual, não havendo mais o objecto *em si*, este tem então de lá ser posto pelos actos, nada mesmo mais natural do que ele tenha interpretado os objectos quer da experiência externa quer da interna em termos de síntese dos actos. Daí, em primeiro lugar, o que sucede em relação à externa. Nela, o que verdadeiramente está em jogo, como vimos, é a permanência das determinações das coisas enquanto percebemos de cada vez

<sup>972</sup> *Krisis* § 68, pp. 263-264. Cf. § 48, p. 189 nota. Itálicos nossos.

<sup>973</sup> *CM* § 55, p. 108.

uma delas; e, em consequência, está em jogo quer o problema da constituição dessa permanência, quer o conhecimento *dessas* determinações lá supostas. Mas o que ele por toda a parte põe em relevo é o pensamento de que a coisa é «a mesma» para os sucessivos actos. Isto obviamente pode-se fazer: permanecendo as determinações, a coisa é «a mesma» de acto para acto. Mas não é isso, também obviamente, que antes de tudo está em jogo. E depois, no domínio da experiência interna, a respectiva *percepção* (isto é, não a memória dessa percepção) é que é decerto a verdadeira realidade. Mas é um facto, para Husserl, que ela sozinha ainda não é um *objecto* enquanto tal. Para isso, é precisa a memória. E ainda não basta um único acto desta, porque justamente para ele o objecto enquanto tal é «o mesmo» para vários actos, com a *transcendência* que daí resulta. Conclusão: também aqui o objecto é a síntese dos actos<sup>974</sup>. Temos assim pois, no conjunto, que o modo lógico de constituir os objectos a partir dos actos se generalizou a todos os casos, precisamente à experiência externa e à interna. Generalizou tanto que, quando depois se tratar de mostrar o que são os objectos lógicos e como eles se dão ao sujeito, ele recorrerá inversamente aos objectos da experiência externa e interna: os destes dois domínios identificaram-se tanto com os daquele que – uma vez supondo que eles nos são mais acessíveis – se recorre a eles para fazer compreender os últimos. «A evidência dos objectos ideais (...) – escreve com efeito – é, na sua efectuação, completamente análoga à da experiência habitual (ao que se chama a experiência externa e a interna) (...). A *identidade* de qualquer coisa de ideal (e *portanto* o seu *carácter de objecto*) deve ser “vista” directamente (e se se quiser tomar a expressão no seu sentido alargado de maneira correspondente: deve ser apreendida directamente pela experiência) de um modo tão original como quando se trata da *identidade* de um objecto habitual da experiência, por exemplo de um objecto da experiência natural ou de um objecto da experiência imanente de dados psíquicos quaisquer». A única diferença – concluirá no sentido que já bem sublinhámos – é que o objecto ideal «não é individualizado por uma temporalidade que lhe pertença originalmente»<sup>975</sup>. Não há pois dúvida: no pensamento do nosso Autor, o objecto é, em geral, pura e simplesmente a síntese dos actos.

Só que – e isto já ao nível lógico – a simples síntese dos actos dá sim uma «mesmidade», mas imanente a eles: é só porque já se pensa que os objectos lógicos existem *para além* dos actos que, ao pensarmos isso num acto e noutro..., isso nos aparece como *transcendente* a eles. Mas então essa transcendência não é só o resultado da sua «mesmidade» em relação à diversidade dos actos, antes, num só acto, eu já me refiro a esse transcendente. Pode esta referência não ser explícita e só explicitar-se precisamente graças à «mesmidade» na diversidade dos actos; mas então essa transcendência é só *manifestada*, não é *constituída* pela diversidade dos actos que se referem a «o mesmo», isto é, que se sintetizam; como o começámos por dizer, este «mesmo» pode ser imanente; se em Husserl e em geral na tradição não é assim, isso acontece pelas razões indicadas, não em virtude

<sup>974</sup> *FTL* § 59, p. 214 e § 61, p. 223; *CM* § 55, p. 107.

<sup>975</sup> *FTL* § 58, pp. 211-212. Itálicos nossos.

da *síntese dos actos*; se precisamente partimos apenas dos actos, a sua síntese só pode ser imanente. – E quanto à transcendência dos objectos da experiência quer externa quer interna, menos ela pode ser o resultado da síntese dos actos. No caso da experiência externa, vimos bem que só há esses objectos, com a sua *efectiva transcendência*, porque há *motivos* que nos levam a pensar que há lá todas as determinações enquanto estamos a perceber de cada vez aquela que percebemos; não de modo nenhum porque nós pensemos que a coisa é «a mesma» de acto para acto; aliás, só poderá justamente ser «a mesma», no seu caso de coisa externa, se houver essas determinações que *permanecem* para além da que percebemos. E no caso da experiência interna, a «mesmidade» que resulta da diversidade das memórias não é imanente a elas, nesse caso pura e simplesmente não haveria a respectiva percepção, mas é a experiência mesma, a percepção que lá houve, a qual já é, para a simples *primeira memória*, um objecto, e é este mesmo objecto que depois é transcendentemente «o mesmo» para os diferentes actos; não são estes de modo nenhum que o constituem como transcendente.

É assim bem claro: a própria ideia de que o objeto se constitui a partir dos actos só pode ter vindo da lógica. Porque aí sim (ao contrário do que acabamos de ver para os casos da experiência externa e interna) não há à partida objecto nenhum, antes há os actos e a abstracção que deles se tira. É isto mesmo que é visível, não só, como dissemos, no carácter *intemporal* destes mesmos objectos (carácter que deriva de eles serem *universais* dos actos), mas também no modo particular como eles acedem à nossa experiência: enquanto os objectos da experiência externa já aí estão, como ele escreve, «antes» de nós, e por isso se apresentam como «estranhos ao eu», como «dados do exterior», os lógicos «são dados *exclusivamente do interior*, graças às actividades espontâneas e *nelas*»<sup>976</sup>; embora Husserl logo a seguir afirme apesar disto a sua transcendência, ele tem pelo menos a consciência de que, na prática, é bem a *a partir* dos actos que nós atingimos os objectos lógicos. Só que – e é esse exactamente o seu engano – se partimos dos actos, levamos precisamente na bagagem muito mais do que a eles. Podendo então este modelo perfeitamente aplicar-se até aos demais domínios. Esta a origem da sua teoria geral do que é um objecto e, simultaneamente, a sua ilegitimidade; bem como da tendência para trazer a intencionalidade, do âmbito do que na percepção é só *pensado* (que é aí o seu verdadeiro lugar), para também e mesmo antes de mais o âmbito do conhecimento como representação.

### § 87. *Necessidade eidética: a ilusão do matemático*

#### 1. *O ideal de uma filosofia a priori e a sua impossibilidade*

Por fim digamos uma palavra acerca da redução eidética. Para ele a filosofia tem de ser uma ciência propriamente dita, isto é, uma ciência cujas verdades sejam, como dizia Kant que ele mesmo cita, «necessárias e universais no sentido

<sup>976</sup> *Ibid.* § 26 b) p. 112.



estrito», de tal modo que «não admitam a possibilidade de nenhuma excepção»<sup>977</sup>. Mas para isso não basta a universalização que, partindo dos casos empíricos, ainda mantém o pé nesta mesma experiência, antes é necessária uma universalização que literalmente perca o pé à experiência; não lhe basta a «generalidade empírica» que por isso mesmo ainda é sempre «contingente», antes precisa de atingir a «generalidade pura», que «não depende mais da contingência do elemento dado de facto como ponto de partida» nem dos casos que venham a existir no futuro, mas ao contrário os casos todos é que dependem dela: ela não é função dos casos e por isso *a posteriori*, mas *a priori*, podendo por isso, como diz expressamente, «prescrever regras a todas as singularidades empíricas»<sup>978</sup>. Daí, desde as *Ideias-I*, o papel da imaginação na obtenção destes «conceitos puros»: não só produzindo, se se parte ainda de um «dado da experiência», as «variantes» desse «modelo», mas podendo ela mesma produzir o dado-modelo donde tudo arranca<sup>979</sup>. Trata-se ao fim e ao cabo de obter, para estes conceitos ou generalidades, a sua «indiferença em relação à realidade»<sup>980</sup> e isto de uma forma «absoluta»<sup>981</sup>. Então sim teremos alcançado um mundo de «generalidades puras, livres de todo o pressuposto relativo a qualquer existência de facto», exactamente como acontece na Matemática; teremos por exemplo que, assim como «na geometria se trata de figuras pensáveis» e não reais, assim também, «na teoria eidética das cores, se trata de cores pensáveis», sem qualquer dependência das cores fácticas<sup>982</sup>.

Este o ideal de Husserl. Só que há aí uma pequena dificuldade. Na matemática, sim, podem constituir-se estes conceitos completamente desligados do real; mas em todos os outros domínios não. Na verdade, como já o dissemos no § 46.5 a propósito de Kant, essa produção é possível na matemática porque ela trata de puras relações: o puro percorrer contínuo ou discreto. Embora tendo partido destas relações incarnadas nos corpos – porque é com o tamanho e com a forma dos corpos que tudo se inicia –, ela precisamente só se constituiu como ciência *a priori* quando abstraiu desses corpos e ficou apenas com a extensão e as suas formas, as quais agora, não se podendo mais determinar a partir dos corpos (que já não há), e por outro lado prestando-se a ser aperfeiçoadas porque o tipo de relação que são o permite (a extensão, sendo mesmo «contínua», sem buracos, porque é um mais-e-mais, e por exemplo a recta, podendo «endireitar-se» porque a extensão é um volume), se passaram a determinar a partir das palavras (como «extensão», «forma recta», «curva», etc.), com a exactidão que daí deriva. O que quer dizer que já na própria matemática só há a constituição dos seus conceitos na medida em que ela perde e se emancipa dos *relacionados* dessas relações. Ora é o que exactamente não sucede nos outros domínios, posto que em todos eles há os relacionados, só a matemática abstraindo em absoluto deles. Logo, em todos

<sup>977</sup> EU § 89, p. 428.

<sup>978</sup> *Ibid.* § 86, pp. 412-413.

<sup>979</sup> *Ibid.* § 87 a) pp. 413-415. *Ideen-I* § 4, pp. 24-25, e § 70, pp. 225-227.

<sup>980</sup> EU § 88, p. 424.

<sup>981</sup> *Ibid.* § 89, pp. 425-427.

<sup>982</sup> *Ibid.* p. 428.

eles é preciso, em vez de produzir os conceitos, recorrer à experiência para os poder ter.

É aliás por isso que ele, para obter os conceitos no domínio da filosofia, tem de partir de uma percepção. Pois como poderia de outro modo obtê-los? É certo que esta percepção é logo transformada pela imaginação num simples «modelo» de «variantes imaginadas». Mas nem por isso deixa de ser, justamente, o *modelo* de tais variantes. De resto bem podemos, uma vez constituída esta série de variantes imaginadas, pensar esse primeiro caso como sendo tão «arbitrário» como arbitrários são os casos imaginados, assim prosseguindo o objectivo de *diluir* todos os meios de que nos servimos para finalmente *saltar mesmo* para o «conceito puro»: ainda é dessa multiplicidade que nós vimos, de tal modo que o conceito puro é *função* dela e não ao contrário, e antes disso a multiplicidade imaginada tem as determinações que *tem*, e consequentemente o conceito puro, porque vimos da percepção; trata-se precisamente, apesar de se querer «pura», de uma «*generalidade*» que arranca dessa percepção. Se não nos queremos enganar a nós próprios neste processo de fazer passar para o conceito puro as determinações que originariamente são da percepção – processo no qual em rigor nada passa porque o objectivo é que ele seja mesmo um «conceito puro», não mais pois *função* dessa origem, antes *independente* e por isso podendo «prescrever as suas regras às singularidades empíricas» –, não podemos esquecer essa percepção. A não ser que – e é a segunda modalidade que ele apresenta para chegarmos aos conceitos puros – já não haja esta percepção e seja a própria imaginação que ponha o dado-modelo donde o restante processo arranca. Só que esta solução ainda é pior que a primeira. Pois não ouvimos já Kant dizer (os textos são citados na nota 439) que a imaginação é *função* da percepção, que ela sozinha não é capaz de inventar o que quer que seja? E o próprio Husserl não o diz também, embora num passo em que apesar disso a põe como a origem das essências? Ele com efeito escreve: «E mesmo que a livre ficção viesse, *não se sabe por que milagre psicológico*, a forjar dados de um tipo principalmente novo (por exemplo dados sensíveis) que não se tivessem ainda apresentado e não se devessem apresentar mais tarde em nenhuma experiência, nada se teria mudado na maneira originária como as essências correspondentes se dão»<sup>983</sup>, já que seriam dadas nessa imaginação. Dadas como, se a imaginação nada pode imaginar de «principalmente novo»? Nós podemos sem dúvida cortar percepções passadas aos pedaços e recompô-las imaginativamente em conjuntos cruzados, mas não podemos fazer com que a imaginação se substitua à percepção; senão tente-se a experiência, tente-se imaginar precisamente um efectivo sexto dado dos sentidos. Pelo que, é bem claro, nada há que *ela mesma* ponha: a hipótese de que é a imaginação que põe o dado-modelo donde arranca o processo que leva aos conceitos puros pura e simplesmente não tem sentido. Só na matemática os conceitos puros são possíveis, e do modo como o vimos, por aí sim poder haver uma completa abstracção dos relacionados; para além desse caso, porque já há sempre estes relacionados, é precisa a percepção.

<sup>983</sup> *Ideen-I* § 4, p. 25. Itálico nosso.

## 2. A diferença efectiva entre a filosofia e a matemática

Ele tem decerto consciência da diferença entre a filosofia e a matemática. Na última, as essências são «exactas» e na primeira «não»; ora a exactidão permite a «dedução» e a inexactidão exige a «descrição»; logo, a matemática é uma ciência «dedutiva» e a filosofia «descritiva» (com o «rigor», no plano das generalidades «mais elevadas», a substituir a «exactidão») <sup>984</sup>. Este o quadro da sua resposta. A qual está obviamente correcta. Mas que não diz o principal. Ele julga que há, ainda que raramente <sup>985</sup>, intuição das essências exactas, e por conseguinte não vê que elas são *só* definidas pelas *palavras* (os «conceitos»), ao ponto de que, quando há intuição, *por definição não há exactidão*. Que não há a sua intuição, é o que logo se vê, se distinguirmos os dois planos em que ela se daria, a percepção e a imaginação: quanto ao primeiro, com efeito, ninguém diz que as figuras traçadas no papel ou incarnadas nos corpos são as figuras geométricas; e quanto às produzidas pela imaginação elas ainda são menos exactas, em virtude do a-vazio próprio da imaginação, como facilmente nos apercebemos se compararmos por exemplo um centímetro imaginado com um centímetro percebido. Mas vamos supor que são intuídas. Então – e é este mesmo o ponto mais importante – isso que fosse intuído seria por essa razão mesma do plano do empírico, porque não seria mais *determinado pelas palavras* mas *observado* de um lado e do outro, *medido*, etc; ou seja, a matemática seria uma ciência experimental. É bem claro: as duas atitudes são completamente diferentes. Na da intuição, nós estamos a ver o que *áí está*, atentos à realidade que se *apresenta* e por isso a proceder à *descrição*; na da matemática, dizemos o que *áí deve* estar, impomos *através das palavras* a respectiva realidade. Na última há decerto minimamente (se não ficamos só ao nível das palavras) a intuição do triângulo, do círculo, etc; mas esta figura intuída é só a ilustração da realidade a que nos referimos e que é, ela, *significada*, justamente através das palavras; se nos lembrarmos de que precisamente vimos (na origem da matemática) de uma realização empírica (do triângulo, do círculo *dos* corpos) e de que ficámos só com os nomes, compreenderemos o que se passa: os nomes não são mais função da realidade donde vimos (desse triângulo e do círculo *dos* corpos) mas a realidade (agora o triângulo, o círculo *perfeitos*) é que é função dos nomes: estes são precisamente *regras*, *projectos* de realização; realização que, mesmo que venha a ser a mais perfeita que em definitivo consigamos, ao ponto de não vir a ser superada por nenhuma outra, jamais pertencerá ao domínio da matemática, porque a perspectiva desta é a dos nomes, não a da realidade que os realiza. – Ora é isto que Husserl não vê. Não que ele no fundo, e como não poderia deixar de ser, já não entenda assim a matemática: é «sob a forma de *conceitos*, que determinam *exactamente* o seu

<sup>984</sup> *Ibid.* §§ 72-75, pp. 231-241.

<sup>985</sup> *Ibid.* § 72, p. 231: «A geometria (...) deriva por via puramente dedutiva (...) todas as formas espaciais idealmente possíveis e todas as relações eidéticas que lhes dizem respeito *sob forma de conceitos* que determinam *exactamente* o seu objecto e que servem de *representantes* às essências que *em geral* permanecem estranhas à nossa intuição». Itálicos nossos.

objecto, e que servem de *representantes* às essências», como líamos na última nota, que a geometria trata das suas figuras; e, como diz mais adiante, a «idealização» destas essências não é uma «simples “abstracção”», antes elas são «“limites” ideais que não podem por princípio ser descobertos em nenhuma intuição sensível»<sup>986</sup>. Mas ele não se apercebe do papel das palavras. Na linha da tradição (*supra* § 46.3), e apesar da sua teoria da significação, ele entende os *conceitos*, não como as *simples palavras* que se referem à futura realidade *empírica* (perceptiva ou imaginativa), mas como já um modo *espiritual* dessa realidade, assim sendo conduzido não só precisamente a perder as palavras mas até, já que não vê claramente que o plano da matemática é o da *significação*, à possibilidade da intuição intelectual neste domínio. Ele muito provavelmente entende esta intuição intelectual como sendo isso que se dá no teatro da nossa consciência quando, ao querermos por exemplo pensar um ângulo recto, imaginamos a recta perpendicular primeiro para a esquerda e depois para a direita, para concluirmos que ela não se dá nem de uma maneira nem de outra mas no *limite* destas variações: por um fugaz momento, parece que *realizamos* a perfeição de um ângulo recto. Só que em tudo isto o verdadeiramente importante continuam a ser as palavras. *Dizemos* precisamente que alcançamos o «limite das variações». Se as tirarmos e olharmos para o que fica – precisamente como intuição –, não só estamos muito longe de saber se isso é perfeito ou não (e só nos resta a experiência para o saber) como é de certeza menos perfeito do que um ângulo dado na percepção, porque ao menos este é algo *nítido* e o imaginado é necessariamente *fluido*. É bem claro, são ainda as palavras que, nesta aparente intuição exacta de um ângulo, lhe emprestam a exactidão: a intuição mesma é só uma ilustração que está ao seu serviço, *algo* que parece ele próprio ser elevado à exactidão, enquanto se põe ao serviço da exactidão das palavras. Mas – e o ponto é precisamente esse – Husserl, interpretando ainda o conceito à maneira da tradição, perde à partida estas palavras. O que faz com que, estando logo no plano *daquilo* que elas significam, ele não se aperceba mais da sua função de *fiat* e por isso da sua *anterioridade* em relação à respectiva realidade. Pelo contrário, o que há logo é esta realidade. E daí precisamente não só a possibilidade da intuição, mas ainda o seu interesse voltado para a articulação *dela*, como é patente ao pôr em relevo a dedução da totalidade do sistema a partir dos poucos axiomas<sup>987</sup>. – Essa a razão pela qual, apesar da diferença da filosofia em relação à matemática, ele mantém ainda o projecto de fazer da primeira uma ciência *a priori* paralela da segunda. Não propriamente, importa observá-lo, através do seu carácter de «rigor» (este, sendo uma condição de toda a ciência, tem de ser procurado, como já dizia Aristóteles, ao nível do universal se não o houver ao nível do individual) mas através do referido método das variações. Na verdade, se ele visse que o *a priori* da matemática é este que deriva da *construção da sua realidade a partir das palavras*, veria que em nenhuma outra ciência ele é possível, porque aí é sempre preciso ao contrário *partir das realidades para as*

<sup>986</sup> *Ibid.* § 74, p. 237.

<sup>987</sup> *Ibid.* § 72, pp. 231-232.

*palavras*. Todas elas são por definição *a posteriori*, de nada valendo, evidentemente, a tentativa de transformar a sua «generalidade empírica» numa «generalidade pura».

### 3. A pouca importância da redução eidética para a fenomenologia

Mas pelo facto de que ele julga que a filosofia é um domínio *a priori* paralelo ao da matemática – importa notá-lo por fim – não devemos concluir que esta sua teoria seja decisiva para o seu sistema. Porque, isso é sem dúvida assim, ele pensa – algo confusamente entre a matemática e as ideias platónicas das quais as coisas «participam»<sup>988</sup> – que as essências da filosofia «prescrevem» as suas regras às realidades empíricas: mas tudo se passa apenas, como não poderia deixar de ser, de tal modo que tais essências são abstraídas destas realidades e por conseguinte, em vez de prescreverem o que quer que seja, em boa verdade até só existem enquanto houver tais realidades. Uma boa prova disso é a própria essência de percepção, que «nem Deus pode alterar»<sup>989</sup>. Processando-se ela por pontos de vista, as *Abschattungen*, e estas sendo infinitas no espaço, ela é *por definição imperfeita*, deixando sempre, para além do propriamente dado, todo o restante ser como transcendente. É isto que, justamente, nem Deus pode alterar. É claro, não pode, porque Deus é pensado, neste passo como em outros paralelos, apenas com funções epistemológicas, como a ilustração impressiva de uma evidência<sup>990</sup>. Porque se o pensamos, não mais ao serviço do que se passa na *nossa* percepção, mas do seu *próprio* ponto de vista, é perfeitamente concebível que para Ele *não* haja a imperfeição da percepção que há para nós: basta pensarmos que Ele está em todos os pontos do espaço ao mesmo tempo; nesse caso, cada um deles não é mais um *ponto de vista* – com a exclusão simultânea de todos os outros: para estar neste aqui não posso estar naqueloutro – mas um ponto *integrante* da totalidade. Se justamente Husserl, ao invocar Deus, nem aflora a possibilidade da *sua* percepção – Ele que no entanto é a ilustração impressiva de uma evidência porque é onipotente: é porque pode tudo que é impressivo que Ele não possa ir contra uma evidência –, é porque Husserl está à partida e apenas a falar da *nossa percepção de facto*: daquela que nos coube, e que nós sabemos que é como é, porque ela se nos dá na experiência; não se trata de uma essência que se impusesse, à partida e por isso de modo *a priori*, a todos os sujeitos possíveis, e que nós por assim dizer recebêssemos do ar; aliás, em primeiro lugar, tratar-se-ia ainda de uma recepção, de uma experiência pois, não de uma construção, porque, dando-se esta última inteiramente no vazio, nem saberíamos *o que* construir; e depois toda a diferença que então aqui estaria implicada seria a de que, deste modo, nós estaríamos a supor uma efectiva preexistência das essências

<sup>988</sup> EU § 89, p. 426.

<sup>989</sup> *Ideen-I* § 44, p. 142.

<sup>990</sup> *Ibid.* § 79, p. 265 nota (a).

às realidades, e ao menos um tal platonismo evidentemente Husserl não o aceita; ele em última análise também aponta para baixo, as essências abstraem-se da experiência que se dá no plano dos indivíduos. O que faz com que, também em última análise, e se exceptuarmos a matemática, toda a necessidade das essências se passe no domínio da experiência. Mas isto, apressemo-nos logo a dizê-lo, não significa que ela se reduza então à experiência e que portanto pura e simplesmente desapareça. Trata-se da necessidade que existe na análise. Se nos lembrarmos do exemplo kantiano do ouro, compreenderemos: uma vez adquirido pela experiência que «ouro é metal amarelo», daí em diante, e nessa exacta medida (isto é, enquanto a experiência não for destruída), ouro é *necessariamente* metal amarelo. É exactamente a isto que se reduz toda a «necessidade de essência», qualquer que seja a expressão que utilizamos para a significar: que por exemplo a percepção é desta ou daquela maneira «por princípio», «por definição», ou como preferia dizer Bergson «por hipótese». Isto tira alguma coisa à «necessidade de essência» tal como Husserl a entende? Sem dúvida. Ele tenta, como vimos, elevar a filosofia ao nível *a priori* da matemática. Mas não só isso não é possível, segundo igualmente o vimos, como também, e isto sabemos-lo já desde o § 46 ao tratarmos de Kant, mesmo a matemática não é inteiramente *necessária*, que é o que se quer obter com o *a priori*: para já não falar em que as próprias noções de *extensão* e das suas *formas* se tiram da experiência, as suas demonstrações passam-se no tempo e por isso na contingência que quer o movimento próprio da análise quer o movimento para previamente chegar aos elementos que vão ser analisados implicam. Deste modo, é bem claro, só se tira e perde o que nada é. Aliás, uma outra coisa se perde, mas que igualmente nada é: a «brutalidade dos factos» (*supra* § 85.3.2), porque esta brutalidade só existe para quem se habituou a viver fora deles e na necessidade que deriva da análise. No fim de todas as contas, só uma perda efectiva resta: a do estudo directo – como tema próprio e mesmo o mais importante – da facticidade por parte da filosofia. Este é talvez o único aspecto negativo que deriva para a filosofia de Husserl do seu estabelecimento no domínio do *a priori*, ou antes, do seu esforço (que até as suas constantes referências à «necessidade de essência» traem) para cultivar a filosofia à maneira da matemática.

E digo o único aspecto negativo, porque, por outro lado e para terminarmos, a redução eidética nada tem a ver com o seu idealismo. Na verdade, que ele só aceite *o que se vê*, isso tem a ver com a redução fenomenológica ou transcendental. A qual por sua vez, e como o vimos no § 83.1, é a *consequência* de que o ser, sem o ver, é nada; ou, o que é o mesmo mas mais concretamente, é a *realização* por parte de Husserl do *resultado* da dúvida metódica cartesiana (que é de uma forma completa: se as ideias existem porque se vêem, as coisas não existem porque não se vêem). Resultado este, é certo, de que Descartes mesmo não tem ainda inteira consciência; mas que a pouco e pouco se vai impondo, nomeadamente com os empiristas ingleses, até à sua utilização sistemática por parte de Husserl. Esta a única razão do seu idealismo, o qual se impõe, exactamente por essa razão (porque o ser sem o ver é nada), ao próprio mundo ideal. Como se impõe, por outro lado, à esfera psicológica, enquanto ela incarna

no ser transcendente e portanto, nessa exacta medida, faz parte dele. Mas acontecem, como igualmente o vimos, três coisas: primeiro, que o objecto durante o tempo da sua transcendência só é o que é porque *é pensado*; depois que, apesar desta sua *constituição*, o objecto continua ainda, para o próprio Husserl e portanto em termos de uma insanável ambiguidade, como *independente* de ser pensado; enfim que para o realista, que todos começamos por ser, o real não tem nada a ver com o pensamento, que é pois *independente* dele. Neste contexto, poderá parecer ao realista (que precisamente todos começamos por ser) que a *redução* transcendental é afinal uma *perda*: que o ser donde partimos deixa de ser a *realidade* que é e se transforma em simples *pensamento*; e por outro lado, porque o mundo ideal é por definição o mundo do pensamento, poderá mesmo parecer confusamente que tudo se reduz afinal a esse mundo ideal, tanto mais que é a ele que o Autor mais valoriza. É isto assim? Decerto que não: apresentamos esta hipótese apenas com o objectivo de distinguirmos bem as coisas. Para o realista, a transformação da realidade em pensamento (trate-se só do pensamento propriamente dito ou imaginação, ou também da percepção) parecer-lhe-á sempre uma perda, porque ele julga que o *sem-pensamento* é que é real. O remédio para isto está, a nosso ver, em se fazer a experiência que inicialmente sugerimos: que ele tente dizer *que existe* (porque ao menos ele diz que as coisas estão lá, porque senão elas começam à partida por nem estar) o que *em absoluto não pensa*. Talvez conclua – já positivamente – que o que ele chama o *sem-pensamento* só é o que é porque é pensado. E depois a confusão entre este pensamento que as coisas são (pensamento que em geral inclui a percepção) e o pensamento próprio do ser ideal desfaz-se se se vê o que ambos são: o último tem que ver com o problema do universal e com o ser específico da matemática, ao passo que o primeiro tem que ver, ou antes, *é* não só o pensamento que pensa as coisas durante o tempo em que não há a sua percepção, mas também esta percepção, a qual é agora (e sempre foi: o real do realista é ao contrário uma imaginação) o real propriamente dito, na base de todo o ser ideal. Mas não precisamos obviamente de nos repetir; depois das análises efectuadas, é claro que todos estes elementos não se prestam mais à confusão.

(*Continua*)